يان أسمان

التمييز الموسوي

أو ثمن التوحيدية



منشورات الجمل

يان أسمان: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية



يان أسمان

التمييز الموسوي
أو ثمن التوحيدية

ترجمة

حسام الحيدري

منشورات الجمل

ولد **يان أسمان** عام ١٩٣٨ وهو أستاذ علم المصريات في جامعة هايدلبرغ. له مؤلفات عديدة كان آخرها «**السلطة والسلامة**» (٢٠٠٠) وقد صدر له في دار فشر لكتاب الجيب: «**موسى المصري حل لغز آثار الذاكرة**». كما نال عام ١٩٩٨ الجائزة الألمانية الخاصة بعلماء التاريخ. وهو من أحد ناشري طبعة فرانكفورت الكبيرة لمؤلفات توماس مان مع شرحها. صدر له عن منشورات الجمل: **مصر القديمة**، ٢٠٠٥.

يان أسمان: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية،
ترجمة: حسام الحيدري ـ الطبعة الأولى ٢٠٠٦

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany
Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von *Litrix. de, einem Initiativprojekt der Kulturstiftung des Bundes in Kooperation mit dem Goethe-Institut und der Frankfurter Buchmesse gefördert*

مقدمة المترجم

لقد جاء أسمان بفكرة جديدة مفادها أن أصل الحضارة الغربية مستمد بالدرجة الأولى من الحضارة الفرعونية المصرية، والتي وصلت إليها عن طريق الحضارة اليهودية المسيحية من جهة والحضارة الأغريقية من جهة أخرى. بدأ أسمان بالكشف عن هذه الفكرة أولاً في كتابه الضخم الذي يحمل العنوان: (Ägypten, eine Sinngeschichte)(*)، برهن فيه بأن العهد القديم (التوراة أو الإنجيل العبري) والعهد الجديد (الإنجيل) ليس لهما اقتباسات واسعة من تعليمات وتشريعات الحضارة المصرية وحسب، بل إن جوهر حضارة التوراة والإنجيل مقتبس من الحضارة المصرية، بالرغم من أن جميع شرائع الأديان التوحيدية تنكّل بالحضارة الفرعونية وتعتبرها خرافات وإلحاداً، ليس لها سوى عبادة الأوثان وتبجيل الصور وتقديس الحيوانات.

ويؤكد أسمان، وبالاستناد إلى عدد من علماء اللاهوت المسيحي وعلم المصريات أيضاً، على أن موسى هو رجل مصري تربى وترعرع في أحضان الحضارة المصرية، وكانت ثقافته وحكمه مصريتين تماماً. وعندما طرد موسى من مصر وجاء إلى القدس، أخذ جميع هذه الحكم والمعارف المصرية معه وأدرجها في تشريعه الجديد. ولكنه ميز بنفس الوقت بين الدين الحق الذي جاء إليه عن طريق الوحي وبين الأديان الأخرى التي اعتبرها باطلة وتجب محاربتها.

على أن موسى، حسب رأي أسمان، لم يكن أول من نادى بالتوحيدية، حيث نادى قبله أحد فراعنة مصر، وهو الملك إخناتون الذي أنكر وجود جميع

(*) صدر هذا الكتاب عن دار الجمل بعنوان: «مصر القديمة»، تاريخ الفراعنة على ضوء علم الدلالة الحديث.

الآلهة الآخرين آنذاك، ما عدا إله واحد وهو الإله (آتون) الذي تتمثل قوته في قرص الشمس.

وقد سمى أسمان هذا التمييز الذي يميز بين الأديان التوحيدية التي لا تعترف سوى بإله واحد فقط والأديان القديمة المتعددة الآلهة بـ«التمييز الموسوي». ثم كتب في هذا الموضوع كتاباً خاصاً عن موسى تحت عنوان: «موسى المصري، حل لغز آثار الذاكرة». وأثار هذا الكتاب ضجة كبيرة ونقاشات حادة في الأوساط العلمية التاريخية والدينية، مما اضطر أسمان، من أجل الدفاع عن نفسه ودحض نقاده من علماء اللاهوت والتاريخ وغيرهم، إلى إصدار كتاب جديد في هذا المجال تحت عنوان «التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية» والذي هو الآن بيد القارئ. كشف فيه عن أسباب ومنشأ هذا التمييز بالتفصيل ورد على تلك الإتهامات ضده سواء كانت محقة أو غير محقة. كما نشر أسمان في ملحق هذا الكتاب، إلى جانب ردود النقد الخاصة به، أهم الدراسات التي نشرت عن كتاب «موسى المصري»، سواء كان النقد إيجابياً أو سلبياً، لكي يطَّلع القارئ بنفسه على تلك البحوث بأقلام كاتبيها وليس من خلال بحوث أسمان فقط.

ونظراً لأهمية هذا الكتاب من الناحية الدينية والتاريخية ولأسباب تقنية أخرى قررت دار الجمل إصدار هذا الكتاب قبل كتاب «موسى المصري». ولكننا نعد القراء الكرام بأن كتاب موسى سيصدر أيضاً في القريب العاجل.

تمهيد

لقد حدث في وقت ما من مسار التاريخ القديم تحول أثر في العالم الذي نعيش اليوم فيه، تأثيراً أكبر من جميع التغيّرات السياسية، (ينحصر تدوين هذا الحادث بين العصر البرونزي المتأخر وأواخر التاريخ القديم). وهذا الحادث هو التحول من الأديان (المتعددة الآلهة» أو «الإشراك» إلى الأديان التوحيدية، أو بالأحرى من الأديان التراثية إلى الأديان الكتابية، أو من أديان حضارات نوعية إلى الأديان العالمية، أو إذا أردنا اختصار ذلك، من الأديان «الأولية» إلى الأديان «الثانوية» التي لم تنشأ بديهياً في عملية تطورية تدريجية، وإنما ابتعدت عن الأديان «الأولية» بالدرجة الأولى بواسطة عملية ثورية.

ويعود هذا التمييز بين الأديان «الأولية» والأديان «الثانوية» إلى اقتراح من عالم الأديان ثيو سوندرماير[(١)]. إذ تنشأ الأديان الأولية ضمن إطار حضارة ومجتمع، وغالباً ضمن لغة مرتبطة معها أيضاً، ولا يمكن الانفصال عنها. ويعود إلى هذا النوع من الأديان عالم الآلهة والمعبودات المصرية والبابلية والإغريقية ـ الرومانية في التاريخ القديم. أما الأديان الثانوية فقد تكونت على عكس ذلك، عن طريق الوحي وعلى أشلاء الأديان الأولية محاولة الانفصال عنها، واتهامها بأنها وثنية وخرافية. وتنظر جميع الأديان الثانوية، التي هي في الواقع أديان كتابية عالمية توحيدية (باستثناء البودية)، إلى الأديان الأولية بنظرة احتقار لأنها «وثنية». وبالرغم من أن هذه الأديان، نظراً للانسجام المتلاحم، قد أخذت كثيراً من ملامح الأديان الأولية، فهي تظهر بطبيعتها على شكل مسكوك مع عاطفية «الانسجام التناقضي».

---

(١) انظر: Theo Sundermeier "Religion, Religionen" in: K. Müller, Th. Sundermeier, Lexikon missions theologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, 411 - 423.

وبهذا اتخذت لها مفاهيم قوية لا تنسجم مع حقيقتها و(أرثودوكسيتها). ولم يكن لهذا التحول جوانب لاهوتية بمعنى التحول في تصوّر الإله فقط، وإنما كانت له جوانب سياسية أيضاً بمعنى التحول من أديان حضارات نوعية إلى الأديان العالمية. فقد تحول الدين من نظام لا يمكن فصله عن الظروف السياسية واللغوية والحضارية العامة لمجتمع لم ينسجم ويتعايش مع الحضارة وحسب، وإنما تطور في الواقع وبنفس المستوى، إلى نظام مستقل، تحرر من هذه الظروف وتخطى جميع الحدود السياسية والعنصرية، واستقر أخيراً في أحضان حضارات أخرى. ولكن لهذا التحول جوانب إعلامية تقنية أيضاً، كالتحول من الدين الحضاري إلى الدين الكتابي، الذي لم يكن بالإمكان حدوثه دون اكتشاف الكتابة واستعمالها الحازم لتدوين حقائق الوحي. وتستند جميع الأديان التوحيدية، بما في ذلك البودية، على شرائع مقدسة مكتوبة. وإلى جانب ذلك كان لها جانب نفسي تاريخي، اكتشفه بالدرجة الأولى سيغموند فرويد: يرتبط التحول نحو التوحيدية، بمطالبيه الأخلاقية وتأكيده على مداخل الإنسان وميزته كـ«دين أبوي»، بموقف فكري جديد و«روحية» جديدة، صاغت بكل حزم صورة الغرب للإنسان. وأخيراً فإن هذا التحول هو عبارة عن تحول لصورة العالم، وبالأخص لأحوال وظروف العالم الإنسانية. وقد دُرسَ هذا التحول من هذا الجانب بصورة أعمق: حيث يفسر مفهوم كارل ياسبرس «محور الزمن» على أنه انفتاح نحو الاستعلاء[١]، كما يفسر مفهوم ماكس فيبر للعقلانية على أنه عملية لسحر العالم[٢].

---

(١) انظر: Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1979 إضافة إلى ذلك: Aleida Assmann "Einheit u. Vielheit in der Geschichte. Jaspers' Achsenzeit - Konzept in: Kulturen der Achsenzeit II Bd. 3 330 f.

(٢) إن لنظرية «محور الزمن» لياسبرس قصة طويلة، لم يتحدث كتابه إلا قليلاً عنها، وهي تعتمد على ملاحظات وانعكاسات تصل حتى إلى القرن الثامن عشر. وقد اكتشف المستشرق أ. دوبرون تقرير الـ(Zend-Avesta) ورأى بأن اتجاه الزمن والاتجاه في عمليات التحول الدينية متشابهة تماماً من الصين إلى اليونان، وذلك في القرن الأول قبل الميلاد، وتحدث عن أهم ثورة للإنسان. انظر: D. Metzler, II A.H. Anquetil-Duperron (1731 - 1805) وانظر كذلك فكرة محور الزمن في: Achaemenid History 7, 1991 (123 - 133). وأخذت هذه الفكرة تحولاً جديداً في القرن العشرين قبل ياسبرس أولاً (A. Weber)، وبعد ياسبرس (Eric Voegelin). ثم استمرت هذه المناقشة في السبعينات في المجلة=

وأنا أسمي النقطة المركزية لهذا التحول بـ«التمييز الموسوي». ولا يبدو لي هذا التمييز كتمييز بين الإله الواحد وتعدد الآلهة بالدرجة الأولى، وإنما كتمييز بين الحق والباطل في الدين، وبين الإله الحقيقي، والآلهة الزائفين وبين المذهب الحقيقي والمذهب الضالّ وبين العلم والريبة، وأخيراً بين العقيدة وعدم وجودها. وقد جاء هذا التمييز مرة، ثم بدأ يتشوه، حتى عاد مرة ثانية بمعنى آخر، أقل أو أكثر حدة من سابقه. وبدلاً من الحديث عن «التحول التوحيدي» لكي نحدد ما قبل وما بعد ذلك، يمكننا الحديث عن «اللحظات التوحيدية» التي تم فيها التمييز الموسوي بكل حدة، ونعني الوصية الأولى والثانية، في قصة العجل الذهبي وفي طلاق الزواج المختلط تحت (Nehemia)، ويتم نسيان ذلك في الحياة الدينية العملية بحلولها الوسطية الموهومة، وسنأتي إلى تفصيل ذلك في المقطع الثالث من الفصل الأول.

أما ما يهمني هنا فهو مسألة الزمن. فلم يكن التمييز الموسوي حدثاً تاريخياً غيّر العالم إلى الأبد، وإنما كان فكرة تنظيمية، تطور وانتشر تأثيرها في تغيير العالم من مسار مئات بل آلاف من السنين على شكل تدريجي. ولا يمكننا الكلام عن «التحول التوحيدي» إلا بهذا المعنى. ولا يصادف بشكل ما تدوين هذا التحول مع تدوين التمييز الموسوي، وبالدرجة الأولى لا يصادف أيضاً مع تدوين حياة إنسان تاريخي مثل «الرجل موسى».

ولا يوجد قبل هذا التحول سوى الأديان النامية تاريخياً، منها القبلية ومنها «المتعددة المذاهب» ومنها الأديان الطقوسية والقومية. أما بعد هذا التحول فهناك إلى جانب هذه الأديان النامية تاريخياً في حضارات مختلفة ما زالت قائمة، أديان جديدة تشترك خصائصها في التوحيدية وفي كونها أديان توحيدية عالمية وكتابية منزّلة، حتى ولو حق لنا السؤال عما إذا كانت البودية توحيدية، وكانت اليهودية حقاً ديناً عالمياً، وإذا كانت المسيحية الجديدة ديناً توحيدياً كتابياً حقاً. ولكن

=الأميركية (Daedalus) الذي صدر منها أهم عدد عام ١٩٧٥ تحت العنوان الجميل "The Age of Trensrendence" ومن ذلك الزمن بقي تتبع هذه المسائل بسلسلة من الجلسات، والذي صدر عنها بعد ذلك عدة أجزاء حول هذا الموضوع.

الشيء المشترك مع جميع الأديان الجديدة هو التأكيد على مفهوم الحقيقة. فهي تستند عموماً على التمييز بين الدين الحق والدين الباطل، وتعلن بهذه الطريقة عن الحقيقة الناصعة التي لا يمكن أن تكون مكملة لحقائق أخرى، وإنما تضع جميع الحقائق التراثية والمنافسة لها في مصاف الزيف. وتظهر خصائص هذه الحقيقة الجديدة والفريدة، وهذا هو الشيء الجديد فيها، بوضوح في طريقة نشرها وتدوينها. فقد أوحيت هذه الحقيقة ببساطة إلى الإنسانية، ولم يكن باستطاعة الإنسان، رغم تجاربه المجتمعة من الأجيال المتعددة، أن يصل إلى هذا الهدف بمحض قوته. ثم ثُبِّتتْ هذه الحقيقة في شريعة الكتب المقدسة، بسبب عدم إمكانية أي تراث أو طقوس أن تحافظ على بقاء هذه الحقيقة الآتية من الوحي عبر المئات بل الآلاف من السنين. ومن قوة العالم الشاملة لهذه الحقيقة الموحى بها، خلقت الأديان الجديدة أو الثانوية طاقاتها المتناقضة، التي جعلتها قادرة على معرفة الزيف وعزله، ووضع الحقيقة في قالب معياري من القوانين والقواعد الحياتية والعقائد وتعاليم السلامة. وعلى أسس الطاقات المتناقضة وانطلاقاً من المعرفة المؤكدة بما لا يتوافق مع الحقيقة، تحصل هذه الحقيقة على عمقها وتحديدها الواضح وقوة توجيهاتها في قيادة العمل. لذلك يمكن تسمية هذه الأديان الجديدة، وربما على أصح ما يمكن، بمفهوم «الدين المضاد». ويقف أمام هذه الأديان، مع الحقيقة التي تعلنها لوحدها مقابلاً، لا بد من كافحته. كما أن هذه الأديان وحدها تعتبر الكفار الوثنيين والتعاليم الزائفة والطوائف المتفرقة والخرافات الشعبية وعبادة الأوثان والسحر وعدم المعرفة وعدم الاعتقاد والملحدين وما إلى ذلك من المفاهيم، من مظاهر الباطل التي يجب عزلها ومطاردتها.

ولا تريد هذه الدراسة تقديم بحث مفصل في معالجة التحول المذكور من تعدد الآلهة إلى التوحيدية أو من الأديان الأولية إلى الأديان الثانوية، وإنما تريد توضيح الموقف في النزاع مع المسائل النقدية المختلفة، واستمرار الدراسة التي مثلتها في كتابي «موسى المصري»(*). وما يهمني هنا هو ليس إكمال هذا الكتاب

(*) سيصدر هذا الكتاب قريباً عن دار الجمل أيضاً (المترجم).

أو استمرار وتبرير هذه الأفكار، وإنما أريد هنا أن أركز بالتفصيل على المسائل التي لم تخطر ببالي أثناء كتابتي لذلك الكتاب، إلا من جوانب هامشية فقط ودون وعي أو إرادة، ولم تتكون هذه الفرضيات والمواضيع إلا بعد القبول النقدي لهذا الكتاب. وقد تعلمنا من علوم الأدب التفريق بين «مقصد المؤلف» ومعنى النص. وحصلت على مشروعية هذا التفريق بتجاربي كمولف لكتاب «موسى المصري». وبعد القبول النقدي لهذا الكتاب، تفاجأت بتطور فرضية التمييز الموسوي إلى نواة دلالية، أو بالأحرى إلى «مطلب» مركزي لهذا الكتاب. وعلى العموم صار هذا الكتاب يُفهم كبحث لنقد الأديان أو كهجوم جبهوي على المسيحية وعلى التوحيدية. وأنا أعتقد بإمكانية الدفاع عن نفسي بالإشارة إلى أنني لم أكن أقصد ذلك. وما كان يهمني هو توضيح فصل غير معروف لحد الآن عن القبول الغربي لمصر.

إن مسألة الشغف بمصر لعصر النهضة الأوروبية، نتيجة لإعادة اكتشاف النصوص الهرمسية والكتب الهيروغليفية لـ(هورابولون) والمسلات الرومانية التي أزادت في الافتتان بمصر في القرن الثامن عشر، وبالأخص بأبي الهول والمسلات والأهرام والأسرار الماسونية. ثم ازداد «الشغف بمصر» مرة أخرى في القرن التاسع عشر، نتيجة للبعثات النابوليونية إلى مصر، والتي انبثق عنها كتاب «تصوير مصر». ولكن الشيء الذي لم يكن معروفاً هو الرأي الذي تكون في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر عن شخص موسى المصري، حيث بلغت أوج ذلك، الفكرة الجريئة القائلة بأن منشأ التوحيدية الإنجيلية كان مصر، ومن الممكن اعتبار هذه التوحيدية الإنجيلية ترجمة تدوينية للأسرار المصرية. وحاولت أن أضع هذا الفصل الجديد لتاريخ الذاكرة الغربية لمصر في أصوله القديمة وبعواقبه التي دام تأثيرها حتى إلى عصرنا الحديث. ولعلي كتبت ذلك بالقلم العريض متأثراً بنشوة اكتشافي. ولكن ما يهمني في الواقع هو الاستعادة التاريخية أو «التاريخية التذكرية»، وليس التحجيج النزاعي.

وقد اقتنعت بعد ذلك بأن هذه الحجة غير مهمة أبداً. أما المهم هنا فهو ليس «المعنى الشخصي»، وإنما المعنى الواقعي الممكن والمتواجد في مختلف نصوص

الكتب، والحاصل من العلاقة المتبادلة بين النص والقراء. وهذا رأي يمكن أن يتفق مع المقصود والمنهجي الممثل في هذا الكتاب لتاريخ الذاكرة وتاريخ المعنى. وأنا لا أسأل هنا إلى أي مدى تعني النصوص الإنجيلية وغيرها شخصياً، وإنما ما يمكن أن تحرر هذه النصوص من طاقات دلالية في مسارات هذه النصوص. كما أريد هنا، وبعد أربع أو خمس سنوات من منازعات حية مع كتاب «موسى المصري» أن أفكر في الكتابة عن هذه الطاقة المعنوية التي نضجت من خلال عدة دراسات، لأعالج بالدرجة الأولى المسائل المتعلقة بمفهوم التمييز الموسوي.

يحوي هذا النص على دفعات مختلفة يمكن حصرها في اتجاهين:

يتهمني الطرف الأول بأني قد أوجدت بنفسي التمييز الموسوي، ويلومني الطرف الآخر بمحاولة رفعي له. وفهم الطرف الأول تحت الاتهام بأني أجعل الدين الإنجيلي (إذا سُمح لي أن اختصر بهذا التعبير الدين الإسرائيلي القديم، اليهودي والمسيحي) تمييزاً، وأقوم بإيجاد ميل انعزالي غريب عنه. أما الطرف الثاني فيتجه في نقده اتجاهاً معاكساً ويدعي بأني أشك من خلال هذا التمييز في بناء الدين الإنجيلي، وبالتالي في كل القيم الغربية المستندة عليه. ويتضمن كل من الاتهامين، بالرغم من كونهما يشكلان قطبين متعاكسين، شبهة عداء الساميين: إذ يرى الطرف الأول في مفهوم التمييز الموسوي تعبيراً ضمنياً لعدم التسامح، أما الثاني فيرى في رفعه دعوة للرجوع إلى مصر ومذاهب تعدد الآلهة وتأليه الكون وإعادة تسحير العالم. ويرى رولف رندتورف «عدم وجود التمييز الموسوي... في الإنجيل»، وهذا يعني بأني قمت بتصميم شيء غريب غير معروف. وهذا ما يؤكد عليه كلاوس كوخ، «بأنها فرضية معاكسة مأخوذة من نظريات الأديان الجديدة: ... فهل هي صالحة أساساً للكائنات عموماً؟». وكانت المداخل في الواقع التاريخي مترابطة مع بعضها البعض، حيث التقت المذاهب المتعددة الآلهة والتوحيدية بطرق مختلفة ومتعددة، وفقد التفريق بينهما أرضيته اللازمة في الواقع التاريخي. وعلى هذا فإن التمييز الموسوي تركيب نظري، لم يكن موجوداً «في التاريخ الواقعي بعوامله السياسية والاقتصادية والاجتماعية».

ويذهب كلّ من اريخ زنغر وغيرهارد كايزر خطوة أبعد من ذلك، عندما يفهمان تحت هذا التعبير المركب نوعاً من الخطيئة. فيقول أريخ زنغر مثلاً «إن التمييز الموسوي هو، حسب أسمان، الخطيئة الأصيلة لتاريخ الأديان والحضارات بوجه عام. فعند النظر من جانب مصر نجد وكأن الخطيئة جاءت مع التمييز الموسوي إلى العالم». وعلى هذا فمن الخطأ تاريخياً أن نضع للدين التوحيدي هذا التمييز الموسوي (بين الدين الحق والدين الباطل)، وبالتالي لا بد أن يكون من الحرج أن نشك في صحة هذا التمييز ونعمل على إزالته. ويقول كارل ـ يوسف كوشيل «يريد يان أسمان أن يعوض عن التوحيدية الإنجيلية بتأليه الكون، ويضع نفسه بهذا في خط تقليدي وصفه هو نفسه بالخيمياء ومعرفة الأسرار والهرمسية والأفلاطونية الجديدة والسبينوزية والعقائدية ووحدة الوجود». ويتهمني إريخ زنغر بـ«الادعاء الأساسي» التالي: «لقد جلب هذا التمييز (الموسوي) كثيراً من الشقاء والعنف إلى هذا العالم، بحيث أصبح العدول عنه لازماً. والثمن الذي يجب أن يدفعه تاريخ الإنسان لحد الآن هو ثمن باهظ جداً»[1].

إن كلا الاتهامين شديدين، وأنا أراهما محقين إلى درجة معينة، عندما أعيد النظر في مواقف معينة من كتابي، لذلك يستحق هذا النقد المناقشة العميقة. فضلاً عن ذلك فإنه يتعلق بمسائل لم تكن واضحة لي تماماً عندما كتبت «موسى المصري». وعليّ أن أعترف بأن بعض النقاط ما زالت غامضة عليّ حتى هذا اليوم (ولكن ليس في نقطة عداء الساميين). وما يهمني أكثر من ذلك هو استمرارية هذا النقاش الذي بدأت به. ولم تكن نيتي تعويض الدين التوحيدي، الذي نشأت أنا فكرياً في أحضانه، بمذهب تأليه الكون الذي لم أطلع عليه إلا بعد دراسات علمية دامت عشرات السنين، ولكني واعي أيضاً بأن مثل هذا الاستنتاج العلمي لا يمكن أن يحدث دون مؤيدين ومعارضين.

(١) كتب فيلي أو مولر: «يأمل أسمان من خلال تذكر الوحدة الأصيلة لتوحيدية المصريين الطبيعية المتسامحة أن يجد بديلاً للعواقب الوخيمة التي جاءت بها توحيدية موسى وعيسى ومحمّد وأديان الوحي التوحيدية الثلاثة». انظر: W. Oelmüller, Negative Theologie heute, München 1999 (21 - 12) لكني لم أتحدث عن التوحيدية الطبيعية، وإنما عن تأليه الكون، وأعني به مذهب تعدد الآلهة.

وتحاول الفصول الأولى الإجابة ليس فقط على الناقدين (على أنني لا أعني الناقدين المذكورين في الملحق فقط، وإنما الاعتراضات في المناقشات والمقالات والنقد بالرسائل أيضاً)، وإنما تحاول الإجابة أيضاً على الاعتراضات التي وصلت إليّ خلال الزمن الماضي. وكذلك على النقاط التي اعتقدت بأني قد خرجت عنها من خلال مواقفي في السنين الأربعة الماضية، وتعلمت الكثير من ذلك. وأحاول هنا أن أبقى بصرامة ضمن إطار مواضيع كتاب موسى. وما تعلمته جديداً خلال السنين الأخيرة، لم يكن سوى بفضل نقادي. وأنا أعتبر القبول النقدي الذي حظي به كتابي في معظم الأوساط العلمية، هدية كبيرة، رحبت بها كثيراً، لأني أقرّ بأن لدي نقصاً في معظم المجالات العلمية، التي جُلت بكتابي في ميادينها بوقاحة.

الفصل الأول

التمييز الموسوي ومسألة عدم التسامح

١ ـ ما عدد أديان العهد القديم؟

حدث التحول من الدين الأولي إلى الدين الثانوي في الإنجيل نفسه. ولم يحتو العهد القديم على دين واحد، وإنما احتوى على دينين. الدين الأول لا يختلف تماماً عن الأديان الأولية لعالم ذلك الزمن، أي عبادة إله أعلى يكون طاغياً ومسيطراً على عالم الآلهة، ولكنه بأي حال ليس الإله الواحد، خالق العالم ومؤوّن المخلوقات، والذي يزيد من خصوبة الحقول والمراعي ويسيطر على مصائر البشر وكل الأمور الأخرى. ويُعرَف هذا الدين من خلال مجموعات الكتب والنصوص التي تدار وتكتب من قبل الكهنة. أما الدين الآخر فيتخذ موقفاً صارماً ضد الأديان الأخرى المحيطة به، وذلك بمطالبته بعبادة إله واحد وتحريمه رسم صور له. ولا يتعلق هنا رضاء الإله بالقرابين والطقوس بقدر رضائه بما يعمل الفرد وبالتزاماته بقوانين الإله المثبتة كتابةً. ويظهر هذا الدين في كتب الأنبياء وفي النصوص التراثية «لتثنية الاشتراع». ويجد مركزه في كتاب موسى الخامس في «تثنية الاشتراع». ولهذا الكتاب خاصية الفكر التراثي الموعظي، وله صياغة خاصة نجدها في الكتب المقدسة الأخرى. وليس للنصوص التراثية العائدة إلى كتابات الكهنة مركزاً واضحاً، مثلما ترسمه تثنية الاشتراع، وإنما هي منتشرة في كتب موسى الأربعة الأولى، إلا أن لها بدلاً من ذلك مركزاً واضحاً في معبد القدس. وهي تعود إلى تقاليد المعبد وتتجه نحو طبقة القراء من الكهنة والمختصين، بينما يتجه التراث الشراعي نحو طبقات واسعة من المجتمع. يقول غيرهارد فون راد بهذا الصدد:

«إن تثنية الاشتراع هو شيء يدخل القلب، ولكنه يؤثر بنفس الوقت على العقل بصورة يجعله مستعداً لقبول هذه الأفكار، فهو يؤثر بكلمات قليلة وبصورة مباشرة على القراء والسامعين وعلى إمكانية استيعابهم اللاهوتي. أما في كتابات الكهنة فلا توجد هذه القوة التفسيرية المؤثرة، وواجب الكهنة ينحصر في جمع واختيار المواد ثم في ترتيبها اللاهوتي فقط[1]. وعلى هذا تعتبر كتابات الكهنة مرجعاً يحوي على أسس تقاليد المعابد، أما تثنية الاشتراع فهو كتاب تعليمي حياتي، يحوي على أسس جميع مرافق الحياة ونظام المجتمع. وبالرغم من هذه الفوارق الأسلوبية والوظائفية فإن لهذين الكتابين التقليديين كما يبدو، تجارب دينية مختلفة. والدين الذي يقترب في موضعه من الكتابات الكهنية يهدف إلى استيطان العالم وإلى انسجام الأمور البشرية مع الأنظمة الإلهية للطبيعة، أما الدين الآخر فعلى العكس، هو الدين المعلن في تراث تثنية الاشتراع، والذي يهدف إلى التغلب على العالم، وإنقاذ الإنسان من قهره، وذلك بالتزامه بنظام القانون الذي هو فوق العالم. فدين يطالب بالعبادة والقرابين وطاعة الإنسان له وانضمامه إلى أنظمة الخلق الإلهية. ودين آخر يطالب قبل كل شيء بالدراسة المتواصلة المتنحية عن العالم للكتب المقدسة التي تحوي على إرادة الإله وحقيقته.

ونجد هذين الدينين في الإنجيل العبري جنباً إلى جنب، بالرغم من أنهما يشكلان تناقضاً مليئاً بالتوتر، لأن أحدهما يهدف بالضبط إلى الشيء الذي يرفضه الدين الآخر. ويكمن عدم تصاعد هذا التناقض إلى نزاع مكشوف، في أن كلا الدينين لا يظهران في كتب العهد القديم بصورة واضحة وجلية تماماً. إن دين العالم القديم المتعدد الآلهة واقع تحت التأثير المتزايد للأديان التوحيدية، بحيث لا يمكن حصره إلا على شكل شذرات، ولا يمكن استعادة هيكله إلا على شكل ملامح فقط وبمساعدة المعطيات المشابهة له في الأديان المجاورة. أما الدين التوحيدي، المنقذ للعالم، والأكثر حداثة، والذي كان بطبيعته وبكل حدة ضد الأديان الأخرى التي عبدت الأوثان، فهو لا يأتي في كتب العهد القديم، إلا

---

(١) انظر: Theologie des Alten Testaments München 1957 B.I. 231.

كاتجاه فقط، ولكنه يأتي بصورة متطورة كاملة في الكتب اليهودية الحاخامية والمسيحية الكنائسية المبنية على العهد القديم. ولا يمكن لهذين الدينين، نظراً للحالة المتذبذبة بينهما، أن يتعايشا مع الإنجيل العبري. بالإضافة إلى ذلك فإن هذا التناقض المليء بالتوتر داخل الإنجيل نفسه هو من أسباب أسرار نجاحه الكبير الذي غيّر العالم.

يشبه الإنجيل العبري في احتوائه على شكلين مختلفين للدين صورة لغزية. واحد متعدد الآلهة والآخر توحيدي، وواحد يتجه نحو العالم والآخر نافٍ له، وواحد دين حضارة والآخر دين كتاب. وحسب طريقة قراءتنا له يكون تارة الدين الأول في المقدمة وتارة الدين الآخر. ولا يجوز لكلا القراءتين أن تحظى لوحدها بالأحقية. فمن يقرأ الإنجيل على طريقة العلوم التاريخية، وبصورة مثلما قام بها بيرنهارد لانغ في كتابه الجديد (يهوذا، الإله الإنجيلي) حيث يستند على المشابهات الكثيرة ويعتبره دين الشرق الأدنى[1]، فلا بد أن يُتهم بالانحياز، مثل من يقرأ كتابي «موسى المصري» على طريقة القبول التاريخي ويعتبره رسالة من الإله الواحد، الذي يضع، استناداً إلى التمييز الموسوي، جميع الأديان الأخرى في ظلام البطلان، ثم يحتكر الحق لنفسه فقط. إن كلا من الصورتين هما غير محققتين تماماً أمام الإنجيل العبري، ولكن لكل منهما علاقة معه.

ولم يدرك علماء اللاهوت لوحدهم هذه الإزدواجية الداخلية التي اعطت الإنجيل العبري وجهين مختلفين. ومن الأمثلة البارزة على هذا الموضوع بوجه خاص هو كتاب موسى لسيغموند فرويد الذي سنأتي إلى معالجته في الفصل الرابع من هذا الكتاب. يميز فرويد هناك بين شخصيتين لموسى، شخصية مصرية وأخرى صحراوية، شخصية تعمل لتوحيدية متسامية، أي أنها تعمل لما سميناه بـ«الدين المضاد» وللطبقة الحديثة للإنجيل العبري، والشخصية الأخرى تمثل إله البركان يهوذا والدين القبلي النموذجي، وهي بهذا تعمل للطبقة القديمة للإنجيل.

وعلى هذا فإن الإنجيل لا يمكن أن يكون قد تكوّنَ بعد التحول نحو

(١) انظر: Bernhard Lang, Jahwe, der biblische Gott, München 2002.

التوحيدية، وإنما يعود القسم الأعظم منه إلى أشكال مختلفة من الأديان التي تواجدت قبل التوحيدية. ولكن التوحيدية تتميز بكونها اتجاهاً جديداً في الإنجيل. لذلك يمكن اعتبار الإنجيل مجموعة من النصوص تكونت في وسط هذا التحول، وهو يمثل حالة ما قبل التوحيدية مثل تمثيله للحالة التوحيدية النهائية. كما أنه يضع شهادة للنزاعات التي كانت قائمة أثناء هذا التحول. ولم ينبثق الدين التوحيدي من الدين القديم على شكل مرحلة تطور منطقية، لأن الفارق بين الدين التوحيدي والدين القديم هو تغيّر كبير لم يحدث على شكل تطور تدريجي، وإنما على شكل طفرة ثورية. وتظهر صورتا الدين جنباً إلى جنب في النصوص الإنجيلية مثل صورة لغزية. ويبدو التحول التوحيدي الذي نراه في هذا الحالة، وكأنه انقطاع، أي تغير ديني جذري يستند على التمييز بين الحق والباطل، أثناء تاريخ قبوله أولاً، ثم التمييز بين اليهود والوثنيين، وبين المسيحيين والوثنيين، وبين اليهود والمسيحيين، وأخيراً بين المسلمين والكفار ثانياً. هذا التمييز الذي أدى بالتالي إلى عداء مبين بين المعتقدين بالإله والملحدين والذي أدى بدوره إلى العنف وإسالة الدماء بصورة لا توصف. وتقص علينا بالضبط مقاطع مركزية عديدة ذات أهمية كبيرة، من العهد القديم عن هذا العنف وإسالة الدماء. وسنأتي في المقطع الثالث لهذا الفصل على تفصيل هذا الجانب من الإنجيل.

وعندما نرى نحن اليهود والمسيحيين والمسلمين (حتى نبقى هنا في عالم التوحيدية) ونحن نعيش منذ مئات بل آلاف السنين على أرضية تجارب الأديان الثانوية وفي المكان الروحي الذي خلقه التمييز الموسوي، تظهر لنا هذه الأديان طبيعية بصورة مطلقة، وبشكل اعتيادي كوني نربطها ببساطة، دون أي تحفظ بمفهوم «الدين». ولا نكتفي بذلك، بل نقوم بنشر هذا الأديان بين جميع الحضارات الأجنبية والقديمة، التي لم تعرف إلى ذلك الزمن التفريق بين ما هو حق وما هو باطل. وعلى هذا لا بد أن تكون الأديان الأولية، حسب هذا المفهوم الجديد للدين غير متكاملة وناقصة، فهي لا تعرف الأرثوذوكسية ولا تقوم بمحاربة الحضارات الأخرى إلا بالكاد. كما تبقى هذه الأديان في حالات عديدة دون معرفة لمسار الحدود بين الألوهيات وبين مظاهر الطبيعة الأخرى ولا بين الشخصيات

البارزة والمبادئ المعيارية. فهي من هذه الناحية ومن واجهات أخرى عديدة، لم تعد أديان «صحيحة». وفي أفق هذه العقيدة العميقة الضامنة لهذه المفاهيم (ولا نعني هنا بالطبع نظرية علمية واضحة للأديان)، لا بد أن يلقى مفهوم مثل «الدين المضاد» انطباعاً سيئاً للغاية. فهل يمكن أن لا يسمى أسمى وأطهر وأعظم شكل من أشكال الدين وهو التوحيدية بـ«الدين»، وإنما بـ«ألدين المضاد»؟ يا له من سخف غير معقول!

٢ ـ ما هي الحقيقة؟

لكي أبين ما أعني هنا، أود أن أضرب مثلاً على حالة علمية مشابهة. مثلما تستند التوحيدية على التمييز الموسوي، يستند العلم على التمييز «البرمنيديسي»[(١)]. الأول الذي يميز بين الدين الحق والدين الباطل، والثاني يميز بين المعارف الحقة والمعارف الباطلة. وهذا التمييز الذي يظهر في جمل الهوية والتناقض واستثناء الثالث، يرتبط إجمالاً مع إسم برمنيديس، الذي عاش في القرن السادس عشر قبل الميلاد. ولا بد أن يكون فيرنر ييغر محقاً، عندما يتحدث عن «إلزام التفكير» فيقول: «في هذه الجمل المشددة: الكائن هو موجود وغير الكائن هو غير موجود؟ الكائن لا يمكن أن يكون موجوداً، وغير الموجود لا يمكن أن يكون كائناً، يعبر برمنيديس عن إلزام التفكير، الذي ينبثق من معرفة عدم إمكانية إنجاز التناقض المنطقي»[(٢)]. ويضع هذا الإلزام بالتفكير والعلم والتفكير والمعرفة على أسس جديدة تماماً، ويجعل حدوداً بين «التفكير الهمجي» كمعلومات تراثية أسطورية وبين التفكير المنطقي، الذي يخضع لرواسب التناقض. إن هذا المفهوم العلمي

---

(١) أود بهذه المناسبة أن أقدم شكري الجزيل إلى صديقي د. هورست فولكرس (فرايبورغ) وغير شرودر (شتوتغارت). فقد نبهني الأول، أثناء مناقشاتنا حول نظريتي مع غيرهارد كايزر في هنتر زارتن (نوفمبر ٢٠٠٠)، على حالة هذا التشابه. أما الثاني فقد طور في إحدى الجلسات في حزيران عام ٢٠٠٢ تصور «التمييز الأرسطي» الذي يسير بنفس هذا الاتجاه، والذي كان سنداً قوياً لي.

(٢) انظر: Theologie der Frühen griechischen Paideia I, vierte Auflage Berlin 1959, 237. Denker, Darmstadt 1964 112 - 126 لقد عالج فيلسوف الأديان في برلين كلاوس هاينريخ التمييز الذي جاء به برمنيديس يكتب عديده. انظر بصورة خاصة: Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen, Basel 1964 15 ff, 59 ff, 177 ff..

الذي جاء به الإغريق هو ثوري للغاية، مثل المفهوم الجديد الذي جاء به اليهود بإسم موسى. ولكل من هذين المفهومين قوى جديدة في التمييز والإنكار والانعزال. ومنذ أن وُجد العلم، أي المعرفة المستندة على التمييز بين ما هو حق وما هو باطل، التي تحدد نفسها ضد الضلال وتكون خاضعة لأسباب إمكانية النقد، أقول منذ ذلك الزمن وُجد التمييز أيضاً بين الأسطورة والواقع وبين الحكمة والمعرفة، الذي ينطبق تماماً على التمييز بين الوثنية والدين. وعليه فإن المعارف العلمية هي «معارف مضادة»، لأن هذه المعارف تعرف ما لا يمكن أن يتفق مع فرضياتها. و«المعارف المضادة» لوحدها تشكل قواعد تنص على ما يمكن أن يُعتبر معرفة وما لا يمكن اعتباره كذلك. وهذا يعني أنها معارف من الدرجة الثانية. وتنطبق هذه الطرائقية على جانب الدين المضاد بمعنى لاهوت دين من الدرجة الثانية.

لذلك فإن مفاهيم مثل «العلوم» المصرية القديمة والبابلية تنطوي إلى درجة معينة على مفارقات تاريخية، لأن علوم العالم المصري القديم وعلوم البابليين تعني شيئاً آخر يختلف عما هو عند الإغريق وعند برمنيديس. وبالرغم من ذلك تعمل هذه المفاهيم في قليل أو كثير بصورة جيدة. وكل منا يعلم بأن الإغريق قد جاءوا بمفاهيم نقدية جدية عن الحقيقة، أدت إلى تغيير العالم بصورة ثورية وصارت «معارف» ما قبل الإغريق لا تُؤخذ إلا بتحفظ كبير. ولكن الوعي بما يتعلق بالدين كان أقل تطوراً. فليس هناك إنسان يظن وجود مجازات في استعمال الكلمات في كتب الدين المصري أو البابلي. ومفهومنا عن الدين يحوي على طريقة غير نقدية سواءً بالنسبة للتوحيدية أو ما قبل التوحيدية. هذا بالرغم من أن اليهود بمجيئهم للتمييز الموسوي قد قاموا بثورة غيرت العالم، لا تقل عن أهمية ما قام به الإغريق، فهم قد جاءوا بشكل جديد من الدين يعتلي كل أديان ذلك العصر مثل اعتلاء العلوم الإغريقية على العلوم التراثية.

لقد اتهمني البعض في كثير من النقاشات بأن لفرضيتي هذه ملامح «عداء السامية». وربما تكون هذه التهمة صحيحة، لو أني قلت بأن هذا التغيير في العالم هو ليس نحو الأفضل، وإنما نحو الأسوأ، ولو أني اتهمت اليهود بأنهم قد أنهوا

إلى الأبد العصر الذهبي للأديان الأولية، وذلك بمجيئهم بالتمييز الموسوي. ويبدو لي بأن هذا غير معقول، مثلما لو قلت بأن الإغريق قد قضوا على سحرية العالم وعلى إمكانية التخمين العقلي، عند مجيئهم بطريقة التفكير العلمي. ولا بد لي من القول بأننا هنا، سواء بالنسبة للتوحيدية أو بالنسبة للتفكير العلمي، بصدد إنجازات مدنية وحضارية هائلة في نظري أيضاً. ولم يُخيّل لي في يوم من الأيام أن أنادي برفض هذه الإنجازات. فأنا لا أنادي لا بالرجوع إلى الأسطورة، ولا إلى الرجوع إلى الدين الأولي، بل إني لا أنادي بأي شيء على الإطلاق، وإنما أحاول أن أفهم وأصف ذلك فقط. وعندما أسمي التفكير العلمي بالتفكير المضاد وأرجعه إلى التمييز البرمنيديسي أو الكائن الموجود وغير الموجود، فلا أعني بذلك النقد والنقص في تقييمها، وإنما أعني إبراز إمكانية الرفض الكامن في المعرفة. وربما يحق لنا أن نقول بأن المعارف العلمية هي «غير متسامحة». ونحن هنا بصدد حقائق نسبية بطل مفعولها في القسم الأعظم منها، ولكنها لا تتفق بسبب ذلك مع كل شيء وكل فكرة، وإنما تضع مقاييس لإمكانية تسبيبها وإعادة فحصها ونقضها. وهذا هو من البداهة، بحيث أصبح جزءاً من مفهومنا عن المعرفة. ونحن نعني ذلك عندما نقول «معرفة» ونعني بعدها معارف أخرى لكلود ليفي ستراوس في «التفكير الهمجي» و«العمل اليدوي»[1].

كما أن على مفهوم الدين المضاد أن يبرز الرفض الكامن في هذه الأديان. ولا يخفى علينا بأن هذه الأديان هي بطبيعتها «غير متسامحة». ولا يعني هذا عتاباً أو لوماً. وقد ادعى دافيد هيوم بأن من المسلّم به هو ليس قدم مذاهب تعدد الآلهة على مذاهب التوحيدية وحسب، وإنما ارتباط هذه الفرضية بتسامح مذهب تعدد الآلهة وعدم تسامح التوحيدية[2]. وهذه حجج قديمة لم أكن أريد أن أقتني بها في كتابي عن موسى. والأديان الثانوية هي غير متسامحة، وهذا يعني يجب أن يكون لها مفهوم واضح مع ما لا ينسجم مع حقائقها، عندما يريد آخرون أخذ هذه

---

(١) انظر: Claude Lévi - Strauss, la pensée sauvage, Paris 1962.

(٢) انظر: David Hume, The Natural History of Religion (1757) وبالأخص الفصل التاسع منه. وقد استعملت طبعة Writing on Religion, ed Antong Flew, Lasalle, Illinois 1992, 145 - 148.

الحقائق مثل سلطة الحياة ومعياراتها والتزاماتها التي يحتاجونها لهم. لقد غيرت الأديان المضادة الوقائع التاريخية، التي تترعرع هي في وسطها، دائماً ومن الأساس. ويتغذى هذا العنف النقدي المغيّر من طاقته السلبية، أي من قوته في النقض والانعزال. والمسألة الأخرى لهذه الأديان هي كيفية عملها ضمن تركيبها غير المتسامح. وهذا هو ليس موضوعي هنا، ولكني أذكر، بأن ما يهم الأديان هو ليس النزاع بحد ذاته، وإنما كيفية معالجته. وليس من شك في حصول تقدم كبير بالنسبة لهذه الجوانب في الأزمان المتأخرة.

ويظهر عدم التسامح أو القدرة الكامنة لرفض العلوم في اتجاهين: في إمكانية التمييز بين المعارف غير العلمية وبين المعارف العلمية الصحيحة والمعارف العلمية الخاطئة. والأساطير هي ليست معارف علمية، ولكن هذا لا يعني بأنها خاطئة. والأخطاء هي معارف علمية منقوضة، ولكنها بالرغم من ذلك ليست أساطير. ونجد الشيء نفسه في الأديان المضادة أيضاً. فالأديان الأولية هي «وثنية» ولكنها لا تعني لهذا السبب كفراً أو إلحاداً أو بدعة أو ما إلى ذلك. ولكنها لم تصبح بسبب ذلك أدياناً أولية ولا كفراً.

وبالإمكان الاستمرار بهذه التوافقات بين الدين والعلم، بين التمييز الموسوي والتمييز البرمنيديسي (السقراطي والأفلاطوني والأرسطي)، ولكن هذا هو ليس توافقاً فقط، إذ يعود إلى المفهوم الجديد للمعرفة التحديد الكامن ضد أي مفهوم جديد مضاد لذلك، ونعني بذلك «العقيدة». تعني العقيدة بهذا المعنى الجديد الاعتقاد بأحقية مبدأ ما دون إمكانية تعليله علمياً، ولكنه يعلن لنفسه بالرغم من ذلك أحقيته بالحقيقة. والمعرفة هي غير العقيدة، لأنها تُعتبر حقيقة نسبية قابلة للتغيير أو النقض، وهي معللة علمياً وقابلة للفحص النقدي. أما العقيدة فهي ليست معرفة، لأنها حقيقة غير قابلة للفحص النقدي من جهة، ولكنها حقيقة مطلقة جاءت عن طريق الوحي، فلا تقبل أي تغيير من جهة أخرى. ولا يوجد في زمن ما قبل هذا التمييز لا مفهوم المعرفة المكونة للعلم ولا مفهوم العقيدة التي تكونت لدين الوحي. وعلى هذا يمكننا القول بأن المعرفة والعقيدة أو بالأحرى العلم والدين كانا قبل مجيء هذا التمييز شيئاً واحداً. والكتب التي تحمل عناوين مثل

«عقيدة الإغريق» ل(فيلا موفيتز ـ مولندورف) و«عقيدة مصر القديمة بالآلهة» (هـ. كيس) هي في الواقع ليس لها معنى، لأن الآلهة في الأديان الأولية لم يكونوا مادة العقيدة بالمعنى الجديد الواضح للاعتقاد بأحقية شيء ما، وإنما هي بينة طبيعية بسيطة أحالت التوحيدية إلى عالم عبادة الأوثان وإلى تقديس الطبيعة. ولم يعتقد المصريون مثل أنصار الأديان الأولية الأخرى، بآلهتهم، وإنما كانوا يعرفون وجودهم فقط. ولا يمكن تعريف هذه المعرفة بآلهتهم بـ«الحق والباطل»، وإنما هي معرفة تسمح بفرضيات متناقضة أخرى جنباً إلى جنب.

هناك أربعة أنواع من الحقائق البسيطة أو الأصيلة: حقائق تجريبية مثل «كل نفس ذائقة الموت» وحقائق رياضية (أو هندسية) (مثل: ٢ + ٢ = ٤)، وحقائق تاريخية مثل «المحارق الجماعية في أوشفيتس» وحقائق خدمات الحياة مثل «حقوق الإنسان». ويأتي التمييز الموسوي بنوع جديد من الحقيقة: الحقيقة المطلقة الموحى بها والميتافيزيقية، أو حقيقة العقيدة. ولا يعود هذا النوع الخامس من الحقيقة إلى الحقائق «البسيطة» أو الأصيلة، وإنما هو شيء جديد. لقد خصت ثورة المعرفة الإغريقية الحقائق البسيطة الأربعة، وبالأخص الحقائق الرياضية والحقائق التاريخية، أما الثورة التوحيدية فكانت تخص الحقيقة الخامسة التي جاءت معها إلى العالم: الاعتقاد بالإله الواحد.

٣ ـ عدم التسامح والعنف والانعزال

لقد وجد بعض النقاد في مفهوم التمييز الموسوي موقفاً دينياً معادياً، أو بالأحرى موقفاً معادياً للساميين والمسيحيين، لأن هذا المفهوم يحوي ضمنياً فرضية مجيء الكراهية وعدم التسامح والانعزال مع مجيء التوحيدية[1].

أنا لا أعتقد طبعاً بأن عالم الأديان الأولية كان خالياً من البغض والعنف. والعكس هو الصحيح، فقد كان مليئاً بالعنف والعداء في أشكال مختلفة. وقد قضت المذاهب التوحيدية في خضم انتشار سلطتها على كثير من هذه الأشكال

---

(١) من هذه المواقف التي اتهمت بها مثلاً انظر: Regina M. Schwartz, The Curse of Cain, The Violent Legarcy of Monotheism, Chicago 1997.

العدائية وحضّرتها، لأن هذه الأديان وجدت بأن العنف لا يتفق مع الحقيقة التي تمثلها. فأنا لا أريد نكران ذلك بأي حال. ولكننا يجب أن لا ننكر بنفس الوقت مجيء شكل جديد من البغض والكراهية مع مجيء الأديان التوحيدية إلى هذا العالم: ونعني بذلك الغضب على الوثنيين والكفار والملحدين وعلى معابدهم وطقوسهم وآلهتهم. وإذا أردنا أن نرد على هذه الأفكار بأنها «معادية للسامية»، فإننا نحرّم بذلك التفكير والنقاش الذي يقيد انعكاسنا التاريخي بشكل خطير. ومن لا يجرؤ بوضع حساب للطريق الذي قطعه، نظراً لخوفه من أن الهدف الذي يصله، مقارنة مع نقطة انطلاقه، أو أن الاختيار الذي بدأ به يظهر له وعراً نسبياً أو غير مرغوب به، يعطي دفعة لأشكال جديدة من عدم التسامح. إن المقدرة على التاريخية الذاتية وعلى النسبية الذاتية هي الشرط الأساسي لكل تسامح حقيقي.

يضع الناقدون ضد فرضية كون التوحيدية مبنية على مبدأ التمييز بين الحق والباطل، فرضية عدم كون التوحيدية دين التمييزات، وإنما دين الوحدة والكونية، وأن التمييزات موجودة بالدرجة الأولى في أديان تعدد الآلهة. وكل شعب وقبيلة ومدينة تقدس الألوهية الخاصة بها، وتجد هويتها المتباينة في عالم ألوهيات متباينة أيضاً. وكل ألوهية لها تمييزها. أما التوحيدية فتزيل جميع هذا التباين، إذ يصبح الناس متساوين أمام الإله الواحد. ولا تضع التوحيدية حدوداً، بل بالعكس، تحطم هذه الحدود. هكذا يكتب مثلاً كلاوس كوخ: «إن الآلهة المتعددين هم شخصيون ومحليون بالدرجة الأولى ومرتبطون كلياً بمجتمعهم، لذلك فهم يرفضون، إن لم نقل يعادون، جميع ما هو ليس طاهراً وغريباً... أما التوحيدية المثابرة فليس لها سوى ألوهية واحدة موجودة في كل مكان وسارية لكل البشر. وهذا يعني أن لها أخلاقاً تشمل الجميع، حيث لم يكن هناك مجتمع معين من المختارين يحدد مجالات الأفق التوحيدي. وكلما انعزلت الألوهية، كلما انعزلت الإنسانية أيضاً»[1]. أما إريخ زنغر فيقول: «لم تكن التوحيدية في استعداداتها شخصية، وإنما كانت كونية»[2]. ويؤكد هـ. زيركر بأن ما يهم التوحيدية هو «فهم الواقع على

---

(١) انظر تحت صفحة ٢٢٩.

(٢) انظر تحت صفحة ٢١٦.

شكل وحدة تجعل للإنسانية تاريخاً كونياً. ولا يكمن المعنى الأولي للتوحيدية في الادعاء القائل بوجود إله واحد بدلاً من آلهة متعددين، وإنما في تعيين مصير العالم الإنساني، كي لا ينقسم هذا العالم إلى قوى إلهية متعادية، وكذلك في تقسيم مقاطعات السلطة المختلفة، وعدم تمزقها إلى ثنائية من النور والظلام، والكائن الجيد والكائن الرديء، ولكي لا تستقطب أخيراً زعامات ذاتية متناقضة عند الشعوب»[(١)]. إن هذا التفكير هو تفكير مسيحي. والتمييز الحقيقي الذي جاءت المسيحية من أجل إزالته والذي لم يذكر في قائمة زيركر، هو الحدود بين اليهود والوثنيين التي وضعها القانون، وبالأخص الختان. وتستند المسيحية في الواقع على كونية التمييز الموسوي الذي لم يعد لليهود فقط، وإنما يجري مفعوله على كل البشر[(٢)].

لذلك لم يصدر مثل هذا اللوم من الجانب اليهودي إلا ما ندر. إن اليهودية هي حضارة التمييز، وبالنسبة لها يكون وضع التوحيدية حدوداً لها شيء طبيعي. كما أن على اليهود أن يحافظوا على هذه الحدود دوما. ومثلما تذعر المسيحية من التمييز، تذعر اليهودية من الانصهار، لذلك فإن التمييز الموسوي لا يشكل معضلة للقراء اليهود، بل أنهم يعتبروه شيئاً طبيعيا. وتتحول الكونية الكامنة في التوحيدية إلى انتظار المنقذ في نهاية الزمن. ويأخذ اليهود مكانة حراس الحقيقة في هذا العالم، كما هو الآن، تلك الحقيقة التي تتعلق بجميع البشر من ناحية، ولكنها الآن مودوعة عند اليهود كطليعة مختارة من ناحية أخرى. أما بالنسبة للمسيحيين،

---

(١) انظر: H. Zirker, "Monotheismus und Intoleranz", in: K. Hipert (Hgg), Mit den Anderen leben, Wege zur Talerenz, Düsseldorf 1995, 95 - 117.

(٢) انظر: Eric Santner, On the Psychotheology of Everday Life, Reflection on the Moses the Egyptian, Chicago 2001 وقد عالج سنتنر في صفحة ٣ إلى ٦ كتاب موسى المصري. وهو يفرق بين الوعي «العولمي» والوعي «الكوني» ويجعل لمذهب تعدد الآلهة صلة إنسانية «عولمية» وللمذهب التوحيدي صلة إنسانية «كونية». وفي الوقت الذي أيقظت فيه التوحيدية (مثل التحليل النفسي) ما هو غريب عن أو اكتشفته، أيقظتني في الوقت نفسه أمام الغرباء. وإذا عوضنا عن كلمة «غريب» بكلمة «وثني» فسوف نقترب من حل المسألة. وقد تعين بواسطة التوحيدية ما تعني «الغربة». وعندما تشفع التوحيدية الوثنية في أعماقي، تفتح عيني أمام «الوثنيين». وعندها يندمج البغض الذاتي مع بغض الغرباء، ولا يقل الغضب ضد الغرباء، عندما يصبح هذا الغضب ذاتياً مرة أخرى.

فقد بدأ الزمن النهائي بالتحرك منذ ألفين عاماً، فلا يجوز وجود أي تمييز هنا. لذلك يتغاضى اللاهوت المسيحي عن العنف الانعزالي للتوحيدية، بينما أصبحت اليهودية دين الانعزال الذاتي. وتنعزل إسرائيل بواسطة الاصطفاء (أو يعزلها الإله) عن الشعوب الأخرى. ثم يضع القانون أسواراً عالية حول الشعب المختار، ويمنع بذلك كل تلوث أو انصهار في تصورات وعادات البيئة المحيطة. ولا يحتاج المرء إلى عنف من أجل توطيد الانعزال الذاتي، ولا حاجة للعنف على الأقل ضد الآخرين. لذلك فإن المذابح التي جرت على مقدسي العجل الذهبي، أي على كهنة بعل بواسطة الياس ويوسيا، والتي تتحدث عنها النصوص الإنجيلية كانت تخص الشعب ذاته، ومن أجل استئصال المصريين والكنعانيين «مناه» من وسطنا ومن قلوبنا، فهم متجهون نحو الداخل وليس نحو الخارج. وعلى الشعوب أن تعبد ما تريد ومن تريد»[1]. أما المسيحية والإسلام، فعلى العكس، لم يعترفا بهذه الحدود، لذلك فهم ولهذا السبب بالذات، كانوا دوماً من المستعملين للقوة في التاريخ ضد الخارج. ويعود لمبدأ الانعزال الذاتي للعقيدة اليهودية الاصطفاء، مثلما يعود إلى مبدأ الانعزال الأجنبي التبشير المسيحي والخضوع تحت راية الإسلام. وعندما اختار الإله إسرائيل كشعب له، رفعه من مجموعة الشعوب ومنعهم من الانصهار في عادات البيئة المحيطة. وعندما أمر الإله المسيحيين والمسلمين أن ينشروا الحقيقة في أرجاء الأرض، انعزل كل هؤلاء الذين خرجوا عن نطاق هذه الحقيقة. وانطلاقاً من هذا الشكل من القوة للانعزال عند التوحيديين، صاروا يستعملون القوة.

إن هذه المعطيات مهمة في مسألة التسامح أيضاً. ويستند عدم التسامح على عدم المقدرة وعلى عدم الإرادة في تفهّم آراء تختلف عن آرائهم وعلى تحمل الأعمال الناتجة عن تلك الآراء. وهذا يفترض، إضافة إلى التمييز بين ما عندهم وما عند غيرهم، التعارض بين الإثنين مثلما يتوضح لنا ذلك في التمييز بين ما

(١) لم تقم اليهودية بالتبشير من جهة، ولكنها من جهة أخرى كانت قدوة في التاريخ القديم لجذب كثير ممن اهتدوا إليها. انظر: Rodney Stark, One God. Historical Consequences of Monotheism, Princeton 2001, 52 - 59.

عندهم وما عند غيرهم، التعارض بين الإثنين مثلما يتوضح لنا ذلك في التمييز بين الحق والباطل. ومن جهة أخرى يستند التسامح على افتراضات غير متساوية. لأن ما «أسمح» به أنا يفترض دائماً بأنه يختلف عن آرائي، ولهذا السبب فقط «أسمح» له بهذا العمل. وهذا يعني بأني قادر وواسع الصدر إلى درجة، بحيث لا أجد في تلك الآراء التي لا تتفق مع آرائي خطراً عليّ، وعليه لا داعي لمحاربتها. وإذا نظرنا إلى المذاهب المتعددة الآلهة للتاريخ القديم، فلا يمكننا في الواقع أن نتحدث عن «التسامح»، وذلك لعدم وجود مقاييس للتعارض والتنافر آنذاك، وعليه فليس هناك أسباب تدعو إلى «التسامح» مع الأديان الأخرى. لذلك اقترحت، بالإشارة إلى إمكانيات الترجمة التي تواجدت منذ عهد السومريين لأسماء الآلهة (في البداية من لغة إلى أخرى وبعدها من دين لآخر)، أن نعوّض عن كلمة التسامح بـ«إمكانية الترجمة». فدين الآخرين لا يعتبر متنافراً من الأساس مع دينهم الخاص. وهذا لا يعني بأن تلك الشعوب كانت أقل عنفاً في تعامل بعضها مع البعض الآخر، أو أن العنف لم يأت إلا مع التمييز الموسوي إلى هذا العالم. بل إنه يعني فقط بأن العنف السياسي لم يكن له سبب لاهوتي، أو على الأقل لم يكن بمعنى خضوع فئة إلى أخرى، كأن تعتبر الفئة الطاغية بأن دين الفئة الخاضعة باطلاً. وعندما نادى الأشوريين باسم الإله آشور أثناء أعمالهم العقابية البشعة ضد المُقطعين والمنفصلين، فإن ذلك لم يحدث بسبب كونهم مرتدين أو أنهم كانوا يقدسون آلهة باطلين، وإنما لأنهم خانوا واجباتهم في الولاء بالرغم من قسمهم على هذا الولاء، ولهذا السبب أصبحوا أعداء الإله[1]. كما أن إمكانية الشعوب في تأدية القسم، تستند على القناعة بأن دينهم وآلهتهم كانت تتفق مع آلهة الآشوريين. وأن ظهور عملية ترجمة الآلهة في الألف الثالث قبل الميلاد كانت قد انبثقت من الاتصالات المتعددة الأشكال بين الدول، التي نشأت في هذا المكان المتعدد المراكز، وتطورت بين الدويلات المتكونة من مدينة واحدة. ولا يتم القسم على العقود مع الدول الأخرى، إلا أن يكون الآلهة المحلّفين من الجهتين منسجمين مع

---

(١) انظر مقالة: "Gottes willige vorstrecker, zur politischen Theorie der Gewalt" in: Saeculum 51, 2000, 161 - 174 التي شرحت فيها بالأخص لاهوت العنف المصري والآشوري.

بعضهما البعض. وهكذا تكونت قوائم لمعادلة الآلهة، يشترك فيها لحد ستة من الآلهة المختلفين، ولكن لهم ارتباط مع بعضهما البعض[١]. وهذا لم يكن ممكناً، لو اعتقد آلهة أحد الجهات بزيف ووهمية الجهات الأخرى. ويتم القسم على جميع العقود بحضور آلهة الطرفين المتعاقدين. وعلى هذا يتخذ الدين هنا موقف الوسيط للاتصال وليس للتفرقة والانعزال. وقد عمل مبدأ إمكانية ترجمة أسماء الآلهة على التغلب على العنصرية البدائية للأديان القبلية وعلى توطيد العلاقات بين الحضارات المختلفة وجعلها جلية وواضحة. على أن هذه العلاقات بالرغم من ذلك تنتهي إلى العنف بين حالة وأخرى، فإن ذلك شيء آخر تماماً.

ولكن المهم هنا هو أن التمييز الموسوي يمنع إمكانية هذه الترجمة. ومن الطبيعي أن بإمكان «الشعوب» أن تعتنق في نهاية الزمن دين الإله الحق[٢]، ولكن طرق عبادتها الحالية لأعلى كائن لا يُعترف بها كحقيقة مكافئة لحقيقتهم. فليس بالإمكان ترجمة جوبتر إلى يهوذا. كما لم يكن بإمكان اليهود أن يعملوا عقوداً مع الأشوريين، على أسس هذا التمييز، تحوي ضمنياً على المساواة وإمكانية الترجمة بين آشور ويهوذا. لهذا فإن للتمييز الموسوي عواقب سياسية واقعية، وأنا أفترض أن بإدخال هذا التمييز تظهر هذه العواقب إلى العيان بصورة مركزية. ولا يريد اليهود ترجمة يهوذا بـ«آشور» أو «آمون» أو «زيوس»، وهذا ما لم يفهمه الوثنيون أبداً. وعلى أسس الخبرة العلمية لآلاف السنين في ترجمة أسماء الآلهة، تكوّن الاعتقاد، بأن أسماء الآلهة تعني في الواقع نفس الإله. ولم يعتبر فارو (١١٩ ـ ٢٤ ق.م.) التفريق بين يوفيس (Jovis) وياو (Jao) ضرورياً، «لأن الأسماء لا تلعب دوراً، طالما هي تعني الشيء نفسه»[٣]. وقد برهن سيلسوس (Celsus) في كراسة ضد المسيحيين، بأنه «ليس هناك فرق بأن نسمي الإله الأعلى هيبسيستوس

---

(١) انظر: Richard A Litke, a Reconstruction of the Assyro' Babylonian God Lists, An: Anu - um and An: Anu sa Ameli in: Reallexikon der Assyriologie III (1975 - 71) 473 - 479.

(٢) يرى دخروف في ذلك برهاناً على عدم إمكانية الترجمة للدين التوحيدي.

(٣) انظر: Augustinus, de consensus evangelist 1, 22, 30 and 23, 31 Pl. 34 انظر أيضاً: Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, 3. aufl. Tübingen 1988, 472 mit Anm. 19, und 477 mit Anm. 33.

(Hypsistos) أو زيوس أو أدوناي أو ساباوث أو أمون مثل المصريين أو بابايوس مثل السكيثين (Skythen)[١]. إن إيقاف إمكانية الترجمة هو الذي جعل على العكس، إمكانية الاعتقاد بإله واحد ممكنة. فلا يمكن للمرء أن يعتقد إلا باسم إله واحد وليس بـ«كائن أعلى»، يصبح بالتالي مساوياً للآلهة الآخرين، إن لم يكن مساوياً في حقيقة الأمر لكل ما هو موجود.

لقد أصبح اسم الإله للتدين الوثني في أواخر التاريخ القديم «صوتاً ودخاناً» وذلك لأنه كان تقليدياً أولاً، وثانياً لأن الإله الذي اعترف به الوثنيون كواحد وفريد أيضاً من بين عدد كبير من الأسماء، لا يحتاج إلى اسم لأنه كان واحداً لا غير له، ولأن الإسم لا يكون ضرورياً إلا عند وجوب التفريق بين آلهة متعددين (اسكلبيوس الفقرة ٢٠، هي ترجمة اعتبرها لاكتانز مسيحية)[٢]. أما عند اليهود والمسيحيين فيلعب اسم الإله، بالرغم من كون الإله غير قابل للنطق وأنه في الخفاء، دوراً أساسياً يمكن أن يقرر مصير الموت والحياة. و«الإسم المقدس» هو صيغة موت الشهداء عند اليهود، وعندما يدعو المسيحيون يقولون «اسمك مقدس» وتعني الصيغتان الاعتراف اللازم بإله واحد لا غير له.

ولا تعني صيغة عدم التسامح المستندة على الوعي الجديد للتنافر، على القيام بالعنف، وإنما على تحمل العنف، وهذا يعني تصميم تفضيل الموت على الحياة من أجل عقيدته، بدلاً من محاولة التفاهم والإقناع بالدين الذي يتنافر مع دينه. وعليه فإن المسألة هي ليست التسامح مع آراء وأعمال الآخرين، وإنما عدم تحمل أي عمل لصالح الجهة المقابلة: مثل أكل لحم القرابين كإشارة إلى الاعتراف بتقاليد القيصر الروماني. والقضية إذن هي ليست بالدرجة الأولى عدم التسامح مع المرتكبين، أي مع ممثلي الإمبراطورية الرومانية، الذين كانوا مستعدين للتنازل وقانعين بأقل نوع من الاعتراف المقابل، لأنهم لا يريدون الاستشهاد بالدرجة الأولى، وإنما هي مسألة عدم تسامح الضحايا، الذين يعتبرون أقل تنازل

---

(١) انظر: ap Origeneb c. Cels 124, V41 (45) انظر أيضاً: Hengel, Judentum und Hellenismus, 476.

(٢) انظر: Moses der Ägypter Anm. 415.

من جهتهم كإهانة للإله و«كانصهار» معهم. ولم يتغير هذا الوضع إلا بعدما سيطر المسيحيون على الحكم وأصبحت المسيحية دين الدولة، حيث تغير عدم التسامح السلبي إلى إيجابي، وأصبح من الاقتناع عن أكل لحم القرابين، تحريماً لهذه القرابين.

إذا أردنا أن نبين بأن عدم التسامح الكامن في التوحيدية والناتج بالضرورة عن التمييز الموسوي يظهر أولاً بشكل إيجابي في سجل الشهداء، وهذا يعني الاقتناع الشخصي عن احترام دين يعتبره باطلاً وتفضيل الموت على التراجع عن هذه النقطة، فعلينا أن نقر بأن مسألة «التوحيدية والعنف» هي مسألة المعاناة ومسألة استعمال العنف على حد سواء، وينطبق ذلك أيضاً على مسألة البغض. على أن فرضية مجيء البغض إلى العالم مع مجيء التمييز الموسوي، أي بغض التوحيديين لـ«عبدة الأوثان» الذين ظهروا أساساً على ضوء هذا التمييز الذي عزلهم وجعلهم من المبغوضين، لا يشكل سوى نصف الحقيقة فقط. لأن البغض على المعزولين هو أعمق من بغض المعزولين أنفسهم على الآخرين. لقد طُرحت مسألة معنى اسم «سيناء» في التلمود البابلي في رسالة السبت ٨٩ أ. وكان الجواب لأنه الجبل الذي نزل فيه البغض (Sin'ah) على شعوب هذا العالم[(١)]. وغارت شعوب الأرض من الشعب المختار، الذي نزلت عليه التوراة في سيناء[(٢)]. وتُلام هذه الحجة اليوم لأنها تنطوي على كون الضحايا أنفسهم هم المسؤولون عن مصيرهم. ولكن ما الفرق بين الاستشهاد وبين مسؤولية الضحية عن مصيرها؟ ولم تسأل النازية اليهود الذين قتلتهم عما إذا كانوا يعتقدون باليهودية أم لا. ولكن هذا لا يعني وجوب غلق أعيننا أمام ما تعني «العقيدة» وأمام علاقتها التي لا تنفصل بالتمييز الموسوي.

يعرّف التناقض المميز للتوحيدية كدين مضاد، أي الإنكار والانعزال

---

(١) أشكر هنا ألموت بروكشتاين الذي أوضح لي هذه النقطة.

(٢) انظر: S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke hg. V. Anna Freud, 1939 «لعلي أجرأ على الإدعاء بأن الغيرة من الشعب الذي بذلك كل جهده من أجل ابن الإله، الوليد الأول والمفضل، لم يكن بالإمكان التغلب عليها، كما لو كانت هذه الغيرة قد أهديت لحق العقيدة».

والاستثناء، نفسه بتعبير «ليس هناك آلهة آخرون!» ويبدو هذا الانعزال، كما ذكرنا أعلاه، ليس انعزالاً نحو الخارج فقط، وإنما نحو الداخل أيضاً. والمعني هنا هو ليس الوثنية لوحدها، وإنما وبالدرجة الأولى ما هو مزيف في دينهم نفسه. ويحدثنا الإنجيل نفسه عن النزاع بين الحق والباطل وعن التحول من الدين الأولي إلى الدين المضاد. وتروي لنا التوحيدية قصة إنجازاتها على شكل مسلسلة من العنف والمذابح. ومما يستحق الذكر على سبيل المثال المذبحة التي حدثت بعد مشهد العجل الذهبي (سفر الخروج ٣٢ ـ ٣٤)، ومذبحة كهنة بعل بعد مسابقة الضحايا مع إلياس (سفر الملوك الأول، ١٨)، ثم القيام بالإصلاح اليوشيبي بالقوة (سفر الملوك الثاني ٢٣/ ١ ـ ٢٦)، وأخيراً الطلاق الإجباري للزواج المختلط (سفر اسرا ٩/ ١ ـ ٤ و١٠/ ١ ـ ١٧). لقد أكد الناقدون منذ عصر التنوير بأن هذه المقاطع ومقاطع أخرى من الإنجيل تشكل برهاناً ساطعاً على كون أعمال العنف وعدم التسامح من الأمور الملازمة للتوحيدية دوماً[1]. ولا داعي، بل من الحماقة بمكان أن أعيد هذا النقد هنا. فلقد تعلمنا منذ زمان بأن هذه الأعمال البشعة التي يصورها الإنجيل لم تحدث في الواقع التاريخي أبداً. وأن اليهود لم يلاحقوا أي وثني بالقوة. ولكن يظهر لي من الحماقة أيضاً إهمال هذه المقاطع دون تعليلها، ومن ثم إظهار التوحيدية على شكل دين يرفض جميع التمييزات ويؤكد على التسامح أمام جميع الفئات. ولا بد من القول هنا بأن تنفيذ انتشار التوحيدية، كما هي في النصوص الإنجيلية كان مرتبطاً دائماً بأعمال العنف. ومن الأفضل هنا أيضاً القيام بتبديل آفاق التذكر التاريخي. ولا بد أن يكون المهم بعد ذلك ليس كيفية سيطرة التوحيدية واقعياً على إسرائيل فقط، وعما إذا كان تطورها تدريجياً أو ثورياً وعلى شكل إجراءات تحولية بطيئة أو باستعمال القوة، وإنما المهم بالدرجة الأولى هو كيفية تذكر هذه العملية في النصوص الإنجيلية ذاتها. وأنا لا أجد أي اكتساب معرفي، تاريخي كان أو لاهوتي، في إنكار دلالات هذا العنف الملصق بالنصوص الإنجيلية. وعليه فالتوحيدية هي أنقاض الدين. وهذا ما ترى التوحيدية نفسها،

---

(١) ولحد الآن كذلك، انظر مثلاً: Regina M. Schwartz: the Curse of Cain. Chicago 1997.

مثلما صُورت في نصوص الإنجيل ومثلما أثرت تاريخياً. ومن الأفضل لنا أن نفكر في إيجاد الطريقة التي يمكننا بواسطتها معالجة دلالات هذا العنف، من أن ننكر وجودها ببساطة ونرفع الدين التوحيدي كدين كوني للمحبة والإخاء.

وما يهمني هنا هو ليس نقد التوحيدية، وإنما التحليل التاريخي وميزاتها الثورية كتجديد مغيّر للعالم. لذلك فإن من الأهمية بمكان أن نعرف بأن طريقة تنفيذ إرادة التوحيدية في النصوص الإنجيلية كانت مليئة بالعنف، بل أنها مصورة على شكل مذابح بشعة أيضاً. وأنا أتحدث هنا من جانب علم الدلالة الحضاري وليس كأحداث تاريخية. وما أريد أن أقوله هو أن التوحيدية تعرف البشاعة والعنف الملازم لها وتؤكد على التحول الثوري الذي يعني انتشارها بكل حزم. وما يهمني هنا هو ليس الفرضية الرخيصة القاسية (زينغر) بأن التوحيدية ذات طبيعة جعلتها مضطرة أن تكون غير متسامحة، وإنما تبيان القوة الداخلية للرفض والطاقة المتناقضة التي تحمل في طياتها التمييز بين الحق والباطل ومبدأ «لا وجود لثالث» في حيز واحد لم يكن موجوداً قبل ذلك، بل لم يكن بالحسبان، وأعني بذلك حيّز القديسين وتصورات الإله والدين. وتكتسب التوحيدية من خلال قوة هذا الرفض ميزة الدين المضاد، الذي يحدد حقيقته بأبعاد كل من لا يتفق معه. وليس بإمكان الدين المصري ولا دين ما بين النهرين ولا الدين الكنعاني ولا حتى الدين الإنجيلي القديم أن يأخذ مصاف الدين المضاد، بعكس الدين الجديد التي ثبتت معالمه تثنية الاشتراع بالدرجة الأولى، والأسفار المتأثرة بهذا التراث.

٤ ـ تراكيب الآخرين: هجو الدين

يتعلق التمييز الموسوي، كما قلنا، بالتمييز بين الدين الحقيقي والدين المزيف. وفرضيتي هي أن هذا التمييز قد جاء بتجديد ثوري في تاريخ الأديان. فقد كان ذلك غريباً عن الأديان والحضارات التقليدية النامية تاريخياً، حيث كانت الاختلافات الرئيسية سارية بين القديسين والدنيويين، أو بين الطاهرين والنجسين. ولم يكن همهم الرئيسي، مثلما هو عليه في الأديان الثانوية، خطر عبادة آلهة مزيفين، وإنما بالعكس تماماً كان همهم يكمن في حرصهم على عدم إهمال أحدث الآلهة المهمين. وكان للأديان الغريبة من الأساس قيمة للحقيقة تساوي قيمة

حقيقتهم، وبإمكاننا أن نفترض بأن هناك علاقة بين آلهتهم وآلهة الآخرين حول إمكانية الترجمة المتبادلة. لذلك فإن الانتقال من تجارب الأديان الأولية إلى الأديان الثانوية يعني تكوين تراكيب جديدة في الهوية والإثارة، يمكن أن تمنع إمكانية الترجمة المتبادلة. ويأتي في مكان ما نسميه بـ«تأويل الترجمة» ما يمكن أن نسميه بـ«تأويل الخلاف» الذي يضمن الانفصال بمسافة معينة عن الآخرين، ويجري حسب مبدأ «الانعزال بواسطة الإنكار»[١].

أما الشيء الذي يهمني هنا فهو الجديد في هذه العملية، حيث تسير تراكيب الغربة بجانب تراكيب الهوية. و ليس هذا هو ما يجلب النظر. وكلما كانت العلاقة نحو الداخل أكثر قوة، كلما كانت حدة الانعزال نحو الخارج أكثر شدة. ولكن هذا لا يشكل سوى نصف الحقيقة فقط. ولمعادلة المسافة بين ما هو تابع لهم وما هو غريب عنهم، أي ما يوطد الشعور بالتبعية، حصل الإنسان على واسطة التفاهم. وتحمل جميع الحضارات في رموز هوياتها بنفس الوقت محاولة تأويل حضارات الأجانب وتقنيات للترجمة. ومذهب تعدد الآلهة كنظام حضاري هو تقنية للترجمة، لأنه يجلب بواسطة الارتباط الشخصي والوظيفي للآلهة، مجموعات الآلهة بشكل تنسجم فيه مجموعات عالم الآلهة بعضها مع البعض الآخر. ولولا ذلك لما أصبح بالإمكان ترجمة الأديان القبلية من واحد لآخر. وتقوم مذاهب تعدد الآلهة من هذه الناحية بإنجاز حضاري كبير. ومهما كانت هذه المجموعات غريبة بعضها عن البعض الآخر، فبإمكان آلهتهم أن يتفاهموا فيما بينهم. أما في التمييز الموسوي فتختلف هذه الحالة تماماً، لأن هذا التمييز يتخذ موقف «الضد» أو، إذا أردنا استعمال مصطلح من جورج ديفرو (Devereux) يتخذ موقف «مناقضة» الانسجام الحضاري[٢]. والوثني هو ليس ببساطة «الآخر»، وإنما هو حاصل التركيب

---

(١) حول مسألة التأويل بين الأديان انظر: Theo Sundermeier, Den Fremden Verstehen, Göttingen 1996.

(٢) انظر: Georges Devereux, "Antagonistic Acculturation", in: American Sociological Review 7, 1943, 133 - 147 ولا يفرق I. Eibl - Eibesfelds (Krieg u. Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung) بين الغربة والعداء. وتكوّن عوامل توطيد=

الهجومي. صحيح أن التمييز الموسوي يتعلق، مثلما أكدنا عدة مرات وقبل كل شيء، بالدين التوحيدي نفسه، الذي يفرق في إطاره بين الحق والباطل، ويحاول عزل الوثنيين عن مجموعتهم وحضارتهم. ولكن الإنجيل يحوي على صنف آخر من النصوص التي تتعلق بدين الآخرين. ويرمي هذا الصنف عن وعي نظرة مزدردة وغير متفهمة لطقوس أديان الآخرين، مستخفاً بهم بأسلوب استغرابي هجائي مضحك والذي أسميه هنا: هجو الدين[١].

ونجد بدايات هذا الشكل الهجائي في الإنجيل من (سفر يرميا ١٠) و(سفر دو نيرو يسايا ٤٤) وفي بعض آيات المزمور ١١٥[٢]. يضع هذا المزمور الإله الإنجيلي غير المرئي أمام الصور الوثنية المرئية، ثم يطعنها بأنها وهمية خيالية وعديمة التأثير، لكونها مادة مرئية.

لماذا يقول الوثنيون: أين إلهكم؟
إلهنا هو في السماء، قادر أن يخلق ما يشاء.
ولكن أصنامكم هي من فضة وذهب، وهي من عمل يد الإنسان.
إن لها أفواهاً، ولكن لا تستطيع الكلام، وعيوناً، لا تستطيع الرؤية،
وآذاناً، لكنها لا تسمع شيئاً،
وأنوفاً لا تستطيع الشم،
وأيادي لا تعمل شيئاً،
وأقداماً غير قادرة على السير (المزمور ١١٥/ ٢ ـ ٧).

المجموعة نحو الداخل «الحب» ليس الغربة لوحدها نحو الخارج، وإنما العداء «البغض» أيضاً. فلا يمكن أن تتمازج المجموعة من الداخل إذا لم يكن هناك بغضاً نحو الخارج. وأنا أعتبر هذا التركيب الذي يذكرنا بـ C. Schmitt وتعبيره عن مفهوم «السياسة» حول التمييز بين الصداقة والعداوة، ناقصاً. والعداوة هي حالة خاصة من الغربة، ولا يمكن أن نأخذ الغربة بنظر الاعتبار إلا بعلاقتها مع «الترجمة».

(١) انظر هنا مؤلف: "In Bilder Verstrickt, Bildkult, Idolatrie and Kosmotheismus in der Antike" in R. Bernhardt, (Hg) Metapher und Wirklichkeit, Göttingen 1999 73 - 88.

(٢) انظر حول هذا النص والنصوص الأخرى: Angelika Berlejung, Die Theologie der Bilder, Herstellung und Einweih ung von Kultbildern in Mosopotamien und die altlestamentliche Bildpolemik, OBO 162 Freiburg 1998, 369 - 411.

وليس الإنجيل هنا بصدد «آلهة آخرين»، ربما يثيرون حسد يهوذا، وإنما بصدد مجرد «أصنام» أو آلهة وهميين مزيفين، عملها الوثنيون بأنفسهم في جنونهم. وتتضح الخاصية العبثية لهذا الشكل من الدين الذي يعتمد على الصور في هجاء دويترو يسايا الذي يسرد ذلك دون هوادة:

إن صانعي الأصنام تافهون جميعاً،
فأين ما يتعلق قلبهم به يكون دون جدوى.
وشواهدهم لا ترى شيئاً، ولا تحس بشيء،
لكي يهلكوا.
فمن هم الذين يعملون إلهاً
ويصبون الأصنام التي ليس لها أي نفع؟
(...)
الحداد يصنع سكيناً من الوهج ويصقلها بضربات المطرقة.
وهو يعمل ذلك بقوة ذراعه،
حتى يصبح جائعاً، بحيث لا يستطيع العمل بعد ذلك،
ولا يشرب ماءً حتى يصبح مُنهكاً،
ويوتّر النجار الحبل ويرسم بالقلم.
وينحت الخشب ثم يقيسه
ويعمله على شكل إنسان، مثل إنسان جميل،
يتربع في أعلى البيت.
ويقطع خشب الأرز ويأخذ الصنوبر والبلوط
ويختار من بين أشجار الغابة.
لقد زرع الصنوبر ونما بماء المطر.
وهذا ما يعطي للناس حطباً، فيأخذ الإنسان منه ويدفيء به نفسه، فيشعل قسماً منه لكي يقوم بخبز الخبز:

ويصنع من القسم الآخر إلهاً

وينحني له، ثم يعمله على شكل صورة ويركع له.

ويحرق قسماً من الحطب في النار،

ويقلي اللحم فوق الفحم،

ثم يأكل اللحم ويشبع،

وعندها يدفّئ نفسه ويقول:

«أواه، ما أنعش الدفء، ثم يحس بحرارة النار».

ويعمل من الباقي إلهاً،

على شكل صورة ويركع له

وينحني أمامه ويتوسل به:

«أنقذني، لأنك أنت إلهي!»

إنهم لا يعرفون شيئاً ولا يعترفون بشيء،

لأن عيونهم ملصقة، فلا يمكنهم النظر،

وقلوبهم متصلبة، فلا يفكرون،

وليس بإمكانهم التمعّن، فلا رؤية لهم ولا عقلاً،

بحيث يمكنهم أن يفكروا: حرقت النصف الأول في النار

وخبزت الخبز على الفحم، وأقليت اللحم وأكلت.

ولكن عملت من الباقي صنماً بشعاً،

واركع الآن أمام كومة الخشب (يسايا ٤٤/ ٩ ـ ١٩).

يستعمل النص في سخريته[١] من عبدة الأوثان ضرباً شرقياً قديماً من ضروب هجو المهن. وتبغي هذه الطريقة إهانة أعمال مهنية معينة متهمة إياها بأنها أعمال

---

(١) لمعرفة هذا الضرب من السخرية انظر: Peter Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren literarischen Ausprägungen, Wiesbaden 1967.

عبثية عديمة الهدف، لا تنفع شيئاً، وإنما تُتعب وتوسخ وتشوه جسم من يعمل بها، وهي تهدف بالتالي عزله عن المجتمع وعن الأعمال القيمة والاجتماعية المفيدة في المجتمع. ومثل هذه الأعمال العبثية هي أعمال عبدة الأصنام، لأن الأصنام المعنية هي وهمية وتعبر عن آلهة غير موجودين، ولا تشكل إلا سلطات خيالية فقط. يستند هذا الهجو على تقنية التغريب. إذ تغرّب هذه الأعمال الموصوفة بتجريدها عن قصد من أي فائدة. ونجد هنا أيضاً تحويراً للحقيقة. فإن مجرد قطعة من الخشب لا تصلح بالطبع للعبادة بحد ذاتها، وإنما هي لا تفي بذلك إلا بعد إعطائها حرمة قدسية معقدة في مراسيم خاصة، تربطها مع عالم الآلهة، وتقوم بتحضيرها لكي تتمكن أن تدخل في الحياة الإلهية. إن الانتقاص من صور التقديس التي لا «تعمل» إلا بارتباطها مع دلالات معقدة عليا[١]، وجعلها مجرد مادة جامدة هي خدعة تغريبية، تضع جميع الأعمال المتعلقة بها في مصاف العبث.

ويرينا هجاء «حماقة عبدة الأوثان» في نص حكمة سالومون المختلق، تفصيلاً واسعاً، حيث يأخذ هذا الموضوع أكثر من أربعة فصول تحوي على متنوعات مختلفة. يعالج النص في البداية هؤلاء الذين يتجهون في تقديسهم إلى ظواهر طبيعية ويعبدون أعمال الإله بدلاً من خالقها:

الذين يعتبرون النار أو الريح العابر

أو النجوم أو الماء الهادر

أو الأنوار في السماء، آلهة يحكمون العالم

ولا داعي لمعاتبة هؤلاء، لأنهم ربما يتوهمون

فيفتشون برغم ذلك عن الإله، ويكونون فرحين بلقائه.

فهم يخالطون أعماله ويفحصونها

ولكنهم يستأثرون بالشيء الذي يقف أمام أعينهم،

لأن ما يرونه جميلاً.

---

(١) انظر بهذا الصدد مقالتي: "Semioses and luterpretation in Ancient Egyptian Ritual", in: S. Bilderstein (Hgg), Interpretation in Religion, Leiden 1992, 87 - 110.

يشتبك مقدسو الطبيعة بالجلاء الطبيعي وبجمال الخلق إلى درجة بحيث يصبحون غير قادرين على معرفة الخالق، ولكنهم في الطريق إلى ذلك. أما التعساء فهم هؤلاء الذين وضعوا آمالهم في «أشياء ميتة». ثم يتجه النص نحو عابدي الصور، فيستعمل ثانية شكل الهجاء الذي عرفناه في يسايا لمعرفة سماتهم:

ولكنهم مشؤومون ويضعون آمالهم في شيء ميت،
مصنوع من قبل يد الإنسان ويسمونه إلهاً وهو من ذهب وفضة،
معمول بصورة مصطنعة، وكذلك صور الحيوانات والأحجار
العديمة الفائدة والمصنوعة في قديم الزمان.
مثلما يقوم النجار الذي يحتاج إلى العمل،
بقطع جذع الشجرة، ليعمل من أخشابه
شيئاً فنياً أو دقيقاً يمكن أن يحتاجه
في حياته.
أما النجارة الناتجة من هذا العمل فيستعمله
لطبخ طعامه، لكي يشبع.
وما يبقى منه، وهو دون أي فائدة،
لأنها أخشاب معوجة لها أغصان، فيأخذها
وينحتها بجهد، عندما يجد وقتاً لذلك،
ويعمل منها حسب فنه، شيئاً مشابهاً للإنسان أو الحيوان الوضيع، ويلونه
باللون الأحمر واللون الأبيض، فيكون أحمر جميلاً،
وعندما يجد بقعة عليه يصبغها،
ثم يعمل له بيتاً صغيراً ودقيقاً ويضعه على الحائط ويلصقه بالحديد،
لكي لا يسقط، ويزوده بما يحتاج، لأنه يعرف بأنه لا يستطيع
الاستغناء عن مساعدته، لأنه صورة
تحتاج إلى مساعدة.

وهكذا يصلي له للحفاظ على ممتلكاته وزوجته وأطفاله،
ولا يخجل أن يتكلم مع شيء دون حياة،
فهو بهذا يرجو الصحة من الضعيف والحياة من الميت
ويتوسل بالكسول لمساعدته، ويتوسل بالذي لا يستطيع المشي
أن يعمل له رحلة سعيدة،
ويرجو من الذي لا قدرة له
بأن تنجح أعماله وتزداد أرباحه. (حكمة سالومون ١٣/ ١٠ ـ ١٩)

ولا ينتهي هذا النص إلى هذا الحد من السخرية والهجاء، بل يتحول إلى صيغة شبيهة باللعنات:

اللعنة على الشيء الذي صنعته الأيدي،
واللعنة على الصانع نفسه؛
اللعنة له لأنه صنعه، وللمصنوع لأنهم يسمونه إلهاً،
بالرغم من أنه زائل
فهما عند الإله ممقوتون على السواء،
الصانع الذي ليس له إله وصنيعته،
لذلك ستكون أوثانهم وباءً عليهم أيضاً،
فهم شناعة في خلق الإله،
وغضب لأرواح البشر،
وغدر لأقدام غير الفاهمين.
لأن اختراع الأصنام هو بداية الدعارة
واكتشافها أدى إلى فساد الحياة. (حكمة سالومون ١٤/ ٨ ـ ١٢)

يأتي مع تعبير «الغدر» مفهوم «التضليل». فالصورة هي ليست عديمة الفائدة وحسب، وإنما تضل الإنسان نحو السوء أيضاً. أما ما يتعلق بالميزة الوهمية وعدمية فائدة هذه الصور، فيرينا النص، بأن عبادة الصور هي ظاهرة ثانوية مشتقة:

«لم تكن هذه الصور منذ البداية، ولن تبقى إلى الأبد؛ بل إنها جاءت إلى العالم من خلال أباطيل جنونية». (حكمة سالومون ١٤/ ١٣ ـ ١٤) ولهذه الحجة أهمية خاصة، تسبق النقاش حول أشكال الأديان الطبيعية والأصيلة، مثلما شغلت عقول القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويعود تقديس الصور إلى عاملين تاريخيين أساسيين: عادات التأبين وتقديس الحكام.

عندما فقد الأب ابنه بصورة مبكرة جداً،
تحمّل حزناً وكابد آلاماً،
فعمل صورة لابنه، وصار يقدس
ما قد مات منذ زمان، وأصبح إلهاً له، نذر له
صلواة واحتفالات.
ومع الزمن تثبتت هذه العادات الملحدة
وأصبحت كالقانون
ويجري تقديس الصور بأمر من الطغاة.
ولم يكن باستطاعة الناس تقديسها وجهاً لوجه،
لأنها كانت متواجدة في أماكن نائية،
لذلك تخيلوا من بعيد تصورات حول شكلها
وعملوا بذلك صورة مرئية للملك
الذي أرادوا تقديسه (. . .)
ولكن المعجبين بهذا العمل
جعلوا منه إلهاً، وهو لم يقدس قبل ذلك،
سوى على شكل إنسان. (حكمة سالومون ١٤/ ١٥ ـ ٢٠)

لم يعد هذا هجاءً، وإنما نظرية دينية جدية، تكمن في طياتها فرضيات جديرة بالتفكير، تتعلق بأصول هذه الصور. وتقع جذور تقديس الصور، حسب هذه النظرية في عادات التأبين وتقديس الحكام، في نحوت القبور وفي التمثيل

السياسي. ففي الزمن الذي تكوّن فيه هذا النص، كان العالم مقاداً من قبل تماثيل القيصر الروماني. ويعتبر تبجيل هذه التماثيل اختباراً لولاء الشعوب الخاضعة للقيصر، والتي كان يحق لها أن تبقى على عاداتها وعباداتها المحلية، طالماً كانت موالية للإمراطورية الرومانية. ويظهر ولاء هذه الشعوب بواسطة تبجيل صور القيصر. وهناك صور تتكون «من تحت» أي من رغبات أهل المتوفي في إبقاء العلاقة مع الغائبين، وأخرى تتكون «من فوق»، أي من احتياجات المنشآت الحكومية إلى تمثيلها، وهذا يعني بأن هذه الصور يجب أن تنتشر في جميع مناطق حكمها.

ولا تتعلق مسألة هذا النقد الديني بأصل عبادة الصور بقدر ما تتعلق في عواقب تقديسها. ويمتلئ النص هنا بالادعاءات المغامرة:

لأنهم يقتلون أطفالهم كضحية

أو يأتون سوية إلى مراسيم العبادة، التي يتوجب كتمانها،

ويحتفلون بولائم حسب لوائح خاصة.

وبهذا فهم لا يحافظون لا على سلوكهم ولا على شرفهم،

وإنما يقتل أحدهم الآخر بمكر أو يتهمون بعضهم البعض بالخيانة الزوجية،

وتسود المذابح الدموية بكل مكان دون تمييز، وكذلك

القتل والغدر والسرقة والعار والخيانة والنزاعات

والحنث وإزعاج الطيبين ونكران الجميل

وتدنيس النفوس والفحشاء المعادية للطبيعة

وتمزق الحالة الزوجية وخيانتها والدعارة.

كل ذلك لأن عبادة الأوثان، عديمة الإسم، هي بداية ونهاية

وسبب كل أنواع الشرور. (حكمة سالومون ١٤/ ٢٣ ـ ٢٧)

لقد تغيرت الاتهامات ضد عابدي الأوثان بصورة جذرية. ولا يمكن أن يكون المقصود هنا دين الآخرين في الوصية الثانية وفي قصة العجل الذهبي. فلم

يُطارد هذا الدين ولم يُسخر منه، لذلك لا بد أن يكون المقصود هنا هو دينهم نفسه ومظهره الصحيح. ولا يجوز عبادة الصور، لأن ذلك يعني عبادة آلهة آخرين، ويهوذا هو إله غيور، يعاقب بشدة على مثل هذه الخيانة. وإذا كانت هناك شعوب أخرى تعبد آلهتهم بواسطة الصور، فهم أحرار بذلك، ولكن هذا ليس موضوعنا. ونقد الأديان المقارنة هو ليس موضوع الوصايا العشر، ولكن «حكمة سالومون» تكونت في الفترة الإغريقية، في زمن النزاعات بين «اليهودية» و«الإغريقية»[1]. أما الآن فقد توسعت النظرة كونياً، فلم تُرفض أشكال زائفة من الدين اليهودي وحسب، وإنما رفضت، بل لُعنت جميع الأديان الأخرى ونُعتت بالوثنية. ومن هنا بدأ موضوع عبادة الأوثان يزداد حدة في عدم التسامح بين الأديان والحضارات المختلفة. وأخذ الخلاف بين إسرائيل والشعوب الأخرى يستفحل إلى نزاع بين الحقيقة والكذب وبين البركة واللعنة. إن بقاء أو سقوط مفهوم عبادة الأوثان متعلق بالتوحيدية الفريدة، التي لا تريد سوى عبادة يهوذا لوحده دون أي إله آخر إلى جنبه وحسب، وإنما تصر على عدم أحقية وجود آلهة آخرين عموماً. وهذا يعني اتهامها لجميع الأديان الأخرى بعبادة آلهة مصطنعين وهميين وزائفين، وبوقوع هذه الأديان من خلال هذا الضلال في شرك مختلف أنواع الشر والكذب والجرائم بشكل أعمق فأعمق. وتسقط مع التوحيدية «كفكرة تنظيمية» جميع أنواع التوجيه الأخلاقي أمام الأديان الصورية، وهنا تكمن نواة النقد.

(١) انظر: Hengel, Judentum und Hellensmus.

الفصل الثاني

التوحيدية هي دين مضاد، ولكن ضد من؟

١ ـ التوحيدية ضد تعدد الآلهة «الشرك»

إن التوحيدية ومذهب تعدد الآلهة هما مفهومان تكوّنا أثر مناقشات النزاعات اللاهوتية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ولا يصلحان لوصف الأديان القديمة أبداً. فلم تتواجد أديان في أي زمان تُعرّف نفسها بالتعددية، أي أن تتخذ لها بدلاً من شعار الإله الواحد شعار تعدد الآلهة، كما أنه لم يتواجد أي دين وفي أي زمان (ربما لحد التفاقم اللاهوتي في الإسلام في القرن الثالث عشر) ذو توحيدية صارمة محضة، دون اشتراك هياكل توسطية أو ملائكية لتمثيلها. إن وحدة الإله هي ليست من اكتشاف التوحيدية، وإنما كانت قبل ذلك موضوعاً مركزياً للأديان المتعددة الآلهة. ومن الممكن إثبات هذه الفرضية، التي جاء بها رالف كودورث في القرن السابع عشر[١] بواسطة نصوص مئات من الترنيمات الإلهية[٢]. لذلك فإن المقابلة بين الوحدة الإلهية والتعددية الإلهية كجهاز لوصف وتصنيف الأديان القديمة هو غير صالح لذلك. فليست وحدة الإله هي المقياس، وإنما رفض الآلهة «الآخرين». ولا يتعلق هذا الرفض بالدين، وإنما بـ«اللاهوت»، أي بالتعاليم الإلهية، مثلما هي ممثلة من قبل اللاهوتيين، والمطبّقة بحزم وتواصل في الحياة الدينية.

---

(١) انظر: .The Intellectual System of the Universe, Cambridge 1678 انظر إلى جانب ذلك: Moses der Ägypter, 119f.

(٢) انظر: Moses the Egyptian, 168 - 207
لقد اختصرت الطبعة الألمانية هذا المقطع، نظراً لمؤلفاتي الواسعة باللغة الألمانية عن هذا الموضوع.

وتتعلق الحجة الأخرى في الخلاف بين اللاهوت والدين، والتي توضع غالباً أمامي، وهي أن التوحيدية، حسبما افترضتها في أسس التمييز الموسوي، لا توجد في الواقع التاريخي أو على الأقل لا تتواجد في الإنجيل. ويُشار بعد ذلك إلى عقيدة يهوذا قبل وخارج تثنية الاشتراع، التي اعتقدت إلى جانب يهوذا بآلهة آخرين أيضاً مثل أشيرات ـ يهوذا في كونتيلات أشرود أو أنات ـ JHW في الفانتينة. أو يشار إلى «ملائكة السماء» الذين لا يمكن الإغفال عنهم حتى في عقائد اليهودية المتأخرة. أما بالنسبة للمسيحيين فهم يعتقدون بالثلاثي الأقدس. ويمكننا أن نستنتج من ذلك عدم وجود التوحيدية المحضة (اللهم إلا في الإسلام)، وعليه يكون التمييز الموسوي تركيباً نظرياً بحتاً. وينطبق ذلك على حجة تحريم الصور أيضاً، لأن تحريم الصور لم يحدث بصورة جدية أبداً، وكانت الصور موجودة سواء في إسرائيل القديمة أو في أواخر العصر القديم؛ كما أن المسيحية نفسها أعادت الصور بصورة كلية إليها. لذلك لا يمكن أن يكون كل ذلك متعلقاً بالتمييز الموسوي فقط.

ولا يعني التمييز الموسوي، كما ذكرنا في البداية، تحولاً تاريخياً، وإنما وبالأحرى حدثاً أو لحظة، طالما استُعمل في واقع الحياة العملية. ومن الممكن على أكثر الاحتمالات اعتبار سقوط إخناتون في العمارنة مثالاً على هذه الأحداث أو اللحظات. على أننا لا يمكننا أن نجزم بأن نظام دين إخناتون كان توحيدياً حقاً، لأن هناك إلى جانب إله الشمس الواحد أتون، الملك والملكة المقدسين إلى درجة معينة، كذلك الحيوان المقدس لإله الشمس، ثور منفيس. ولكن الشيء الحاسم هنا والناتج عن التمييز الموسوي هو القيام بإبعاد جميع الآلهة الآخرين ومطاردتهم وتحريم طقوسهم التقليدية. وقد بدأ في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ولأول مرة في مصر التمييز بين الحق والباطل في أمور الدين، وطبق هذا التمييز بجميع حذافيره على كل المجالات السياسية والحضارية والاجتماعية وبدون شك النفسية أيضاً. ولا يعني هذا الانقلاب بالطبع تحولاً توحيدياً، وإنما بقي لحظة توحيدية فقط، حتى وإن ترك في تاريخ الفكر والدين آثاراً بارزة. كما أنه كان يعني بلا شك تحولاً، ربما ليس بالمعنى التوحيدي لعصر العمارنة لم ترجع الحضارة المصرية

ببساطة إلى تعددية الآلهة التقليدية، رجوعاً تاماً، وإنما حاولتِ أن تجد تواسطاً بين الفكرة الجديدة لوحدة الإله وتعددية الآلهة التقليدية. وكان الحل في ذلك هو فكرة الإله الخفي الذي يظهر في تعددية آلهة باطن العالم على كونها أسماءه ورموزه وصوره وأعضاءه وأشكاله.

يحدثنا الإنجيل عن عدة «لحظات توحيدية»، عادت بعد ذلك وأصبحت عملياً، لحظات تعددية أو خليطة بين الاثنتين. لذلك فليس هناك دليل ضد فرضية التمييز الموسوي القائلة، بأنه ليس لهذه الفرضية سند في تاريخ الأديان، أي عدم وجود توحيدية صارمة لا في إسرائيل القديمة ولا في أوائل اليهودية. ويعود التمييز الموسوي إلى لاهوت العهد القديم، ولكن ليس إلى تاريخ دين إسرائيل[١]، وبأي حال ليس قبل يوسيا (Josia)، إذا أردنا أن نستند على تاريخية الإصلاح التقليدي اليوسوي. ولا يمكن تدوين التمييز الموسوي، وهو موجود في النصوص ولكنه كان مطبقاً دون شك في قليل أو كثير منذ إخناتون، وفي كثير من الأحيان بالقوة في التاريخ الواقعي. ثم أدى بعد ذلك، في عملية دامت قروناً عديدة، إلى التحول الذي غيّر على الأقل العالم الغربي والإسلامي.

ولا نعني بالتمييز الموسوي حالة تاريخية، وإنما نعني به موقفاً فكرياً. إن تحريم الصور هو شيء لاهوتي وليس شيئاً دينياً، تماماً مثلما هو الحال في مسألة وحدة الإله. ويحوي الدين دائماً على عدد كبير من المواقف التعددية المختلفة، وبالأخص الإنجيل، سواء كان ذلك في العهد القديم أو العهد الجديد. وما أريد أن أعنيه هنا هو صوت واحد وموقف واحد من هذا الكونسيرت المتعدد الأنغام: وهو صوت «الحزب الواحد ليهوذا» حسب مصطلحات موتون سميت وبيرنهارد

---

(١) انظر إلى ذلك: B. Janowski (Hgg.) Religions geschichte Israels oder theologie des Alten Testaments?, JBTH 10, Neukirchen-Vluyn 1995.
تسمح صيغة التمييز الموسوي بحل مشكلة النزاع «اللاهوت أو تاريخ الأديان» بالاستناد إلى Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlichen Wissenschaft بإمكانية الوجهين. فقد اتسعت المسافة بين المطالب التنظيمية المعيارية والتطبيق الديني بمجيء التمييز الموسوي ومفهوم الحقيقة الفريدة.

لانغ[1]، أي موقف تثنية الاشتراع ومدرستها، صوت دويترو يسايا. وما يهمني هنا هو ليس، عما إذا طُبقت مطاليب هذه المواقف في زمن ما بكل عواقبها في واقع التاريخ، بل إن ما يهمني هو حقيقة وجودها وتدوينها. كما أن مسألة وجود تحريم الصور في موقع مرموق من الإنجيل، لا يعني بأي حال عدم وجود الصور في إسرائيل. ومن يعتقد بأن كتاب الخروج لا يعني عبادة الأوثان، فإنه يتناسى قصة العجل الذهبي.

وعلى هذا فإن من الممكن أن لا تكون التوحيدية، بالمعنى الدقيق لتبجيل إله واحد فقط، فكرة نهائية في إمكانية منشأها النظامي، التي تتمثل في شخصيات منفردة مثل إخناتون وأنبياء الإنجيل، أو في حركة، مثل حركة يهوذا الفريدة أو في مدرسة تثنية الاشتراع. وتاريخ التوحيدية هو تاريخ اللحظات التوحيدية التي ترعرعت وانتشرت على أسس التمييز الموسوي وقدرتها الثورية الحاوية على القوة العارمة والمغيرة للعالم، ولكن هذا التغير لم يكن أبداً بمعنى إنجاز أبدي غير قابل لإلغائه.

والميزة الأصيلة لهذه الفكرة، التي نريد التأكيد عليها هنا مرة ثانية، هو ليس وجود إله واحد وحسب، وإنما اعتبار جميع الآلهة الآخرين مزيفين لا يسمح لهم البقاء بجانب الإله الحق، ويجب أن تُرفض عبادتهم بكل عزم وحدة. وهنا يكمن موضع الخلاف. فمن الممكن أن تتفق فرضية وجود إله واحد فقط مع قبول، بل عبادة آلهة متعددين آخرين بنفس الوقت، طالما كانت العلاقة بين الإله الواحد والآلهة الآخرين لا تستند على المضادة، وإنما على أسس التبعية. وعليه فإن النقطة الحاسمة هي ليست الوحدة بذاتها، وإنما مضادة الآلهة الآخرين. وكان على هذا من الأفضل، بدلاً من الحديث عن التوحيدية وتعددية الآلهة، الحديث عن الأديان المضادة وغير المضادة، شرط أن نعوّض هنا أيضاً عن مفهوم الدين بمفهوم اللاهوت. فنحن هنا لسنا بصدد أديان، وإنما بصدد أفكار لاهوتية. والتوحيدية هي

(١) انظر: Norton Smith, Palestinian Parties and Polities That Shaped the Old Testament, New York 1971; Bernhard, Lang, Der Einzige Gott, die Geburt de bibl. Monotheismus, München 1981.

واحدة من هذه الأفكار، أما تعددية الآلهة فليست كذلك، إذ أنها تطورت في العصر الحديث وأصبحت فكرة. وعلى هذا فليس السؤال هنا، عما إذا كان دين إسرائيل القديم ديناً توحيدياً أو متعدد الآلهة، وإنما عما إذا كان بالإمكان إيجاد الفكرة التوحيدية في العهد القديم، وعما إذا كان بالإمكان إيجاد أشخاص وجماعات، ممن مثلوا هذه الفكرة في حالة تاريخية معينة. والإنجيل العبري يحوي على أصوات متعددة. ولكل صوت منها صوت مضاد على وجه التقريب. والتمييز الموسوي هو موضوع معين لأحد هذه الأصوات، وليس ديناً ثابتاً ومتواصلاً.

وهذا ينطبق على مفهوم الدين المضاد أيضاً، الذي يحتوي ضمنياً على مفهومي التوحيدية والتمييز الموسوي. والدين المضاد هو حالة تجمع، لا يمكن أن يصمد فيها على الدوام. فلم يتمكن واحدٌ من هذه الأديان الثانوية أن يستغني على الدوام (وربما لا يريد ذلك أيضاً) عن العناصر التي نبذها يوماً وطعنها بأنها وثنية ومن الأديان الأولية المندحرة، وأعاد امتلاكها من جديد. ولكنه بالرغم من ذلك يحمل ضمنياً «نظرة الدين المضاد»، التي لا بد أن تظهر في حالات معينة ثانية. وكمثل على ذلك تفاقم حدة التمييز الموسوي في معارضة الإصلاحات البروتستانتية كرد فعل على التوافق الديني بين الأفلاطونية والمسيحية في عصر النهضة الأوروبية[١]. كما أن «ديالكتيكية اللاهوت» لـ(كارل بارث)، التي أجابت على البروتستانتية الحضارية الليبرالية في مستهل القرن الجديد بالنسبة التاريخية لأحقية الاحتكار المسيحي للحقيقة، والتي فُهمت في الزمن الأحدث، ولو كانت بطريقة وشكل آخر، في الأصوليات الحديثة كردود فعل على الحداثة والانفصال عن الكنيسة وجعل العالم غريباً.

لذلك فإنه من المنطق أن يشكل دين العمارنة الحركة التوحيدية الأقدم، التي نعرف عنها بأنها لم تبق سوى فترة قصيرة فقط. ونحن نعرف دين العمارنة وفكرته

(١) انظر إلى ذلك مؤلف: "Zoroaster/ Zarathuštra in der Gedächnis - und. Forschungs geschichte des Abendlandes in: Archiv für Religionsgeschichte 3, Leipzig 2001 308 - 315.

التوحيدية من البداية بقواها التحطيمية الدينية كحالة لساعة تاريخية معينة، ظهرت ثم انطمرت مع تلك الساعة، ولم تتمكن أن تتوطد لوقت طويل. وأنا أخشى القول من أن الفكرة التوحيدية لم تتمكن من التوطد إلا بواسطة التراث الكتابي. كما لم يكن باستطاعة الفكرة التوحيدية البقاء إلا على شكل مجموعات نصوصية وليس على شكل دين مؤسساتي، وعلى الأقل ليس بهذه الشدة وهذا الإصرار بجميع عواقبه. ولم تطبق مصر هذه الحالة «المؤسساتية الكتابية»، وإنما لم تبدأ هذه الحالة إلا بإسرائيل.

وعليه فمن الثابت إذن: أن «التوحيدية» هي فكرة تنظيمية، و«التعددية» هي الدين العملي، الذي وقف ضد هذه الفكرة. ولا توجد على الإطلاق أديان تحولت بحد ذاتها إلى التعددية كفكرة تنظيمية. فإن مفهوم «التعددية» هو مفهوم الكفاح التوحيدي الذي لا يصلح لشيء إلا لوصف التوحيدية ذاتها كواحدة من الأديان الأخرى التي تأهلت بالطريقة الهجومية للانعزال، ولتصبح بالتالي ديناً مضاداً. صحيح أن مفهوم تعدد الآلهة كان قد تكون كتعويض تاريخي محايد للمفهوم الشجبي والتهجمي الواضح لمفهوم عبادة الأوثان. ولكن المضامين السلبية لمفهومه السابق عادت إليه فجعلته يحمل بالمفهوم الموسع المعنى نفسه.

٢ ـ إخناتون وموسى: التوحيدية المصرية والتوحيدية الإنجيلية

يجد التميز الموسوي في قصة الخروج من مصر أهم تعبير كوني ومعياري له، تلك القصة التي تعرض علينا شيئاً مثل الأسطورة المثبتة للتوحيدية. وتمثل مصر ذاتها عالم الوثنية وعالم الأديان الأولية. وبهذا تحدد التوحيدية نفسها ضد الأديان الأولية التي وضعتها خلفها إلى الأبد وذلك بخروجها من هذا العالم. والأهمية التي يضعها التقرير الإنجيلي نفسه عن مصر يجعل هذه المسألة ذات أهمية بالغة لعلماء المصريات. وهي كيف تصور التوحيدية نفسها في أصولها وأشكال ظهورها، عند النظر إليها من الجانب المصري، أي من العالم الذي كان موجوداً قبل ظهورها، والتي حددت التوحيدية نفسها ضده؟ وعندها سيرى المرء فوراً بأن هناك طريقتين مختلفتين تماماً تؤديان إلى التوحيدية، أو بالأحرى هناك نوعان مختلفان من التوحيدية، لا يمكن الوصول إليها إلا بطرق مختلفة أيضاً.

الطريق الأول هو الطريق التدريجي، يؤدي إلى توحيدية ضامنة لا تشكل سوى مرحلة النضوج لمذهب تعدد الآلهة. أما الثاني وهو الطريق الثوري فيؤدي بالعكس، إلى التوحيدية الانعزالية التي لا تصل إلى هدفها بخطوات تدريجية، وإنما بالانقطاع الثوري الكامل عما كان قبلها. ويسري التمييز بين الدين الحق والدين الباطل على هذا النوع الثاني فقط من التوحيدية، أي التوحيدية الانعزالية.

وعند دراستنا لتاريخ الأديان في مصر لا بد أن يجابهنا كل من الشكلين للتوحيدية. وعلينا أن نفهم تحت الإصلاح الديني الذي قام به الملك إخناتون، الذي رفض في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد جميع معالم الدين التقليدي ووضع مكانه عبادة إله الشمس الواحد، على أنه توحيدية ثورية انعزالية. كما علينا أن نفهم لاهوت العصر الرمسيسي الذي لحق ذلك، والذي طور مع تقاليد عبادة الآلهة المتعددين فكرة الكائن الواحد الأعلى والخفي، والذي ظهر بشكل احتضن فيه عالم الآلهة المتعددين، على أنه توحيدية تدريجية ضامنة، لها مشابهات كثيرة مع الأديان المتأخرة لشعوب بلاد ما بين النهرين وشعوب اليونان والهند.

ولا بد من النظر إلى توحيدية العهد القديم على كونها توحيدية ثورية انعزالية. وتظهر هذه الخاصية الانعزالية بصورة واضحة في الوصية الأولى. ولم يكن الإله الإنجيلي أقل توافقاً من تصوره، بأن الآلهة الآخرين لم يكونوا سوى انعكاس ملون لرعايته العالمية. ومن الصعب تعيين الخصائص الثورية لهذا الدين. إذ علينا هنا، كما أكدت على ذلك، التفريق الشديد بين التطور التاريخي لدى إسرائيل من جهة، وبين دلالات النصوص الإنجيلية من جهة أخرى. ولا يمكننا أن نبرهن في تاريخ الأديان، عما إذا كان قد حدث يوماً ما «انقلاب» توحيدي، يمكن مقارنته، في قليل أو كثير، مع سقوط إخناتون.

ولكن النصوص، كما قلنا، تحدثنا عن أعمال مليئة بالعنف، يظهر منها الإصلاح اليوسياني على الأقل على شكل انقلاب ثوري، حطم في مساره جميع آثار بدايات الدين التوحيدي بصورة جذرية. وكيفما تمكنت توحيدية العهد القديم من تثبيت حقيقتها، ثورياً كان أو تدريجياً، فإن النصوص تصور هذه العملية في استعادتها التذكرية بكل وضوح كعمل ثوري، كان عليه أن ينظف كثيراً من تزويرات

الدين القديم لكي يتمكن من تحقيق الدين الصحيح. وليس بإمكاننا أن نضع هذه الدلالات ببساطة بموضع الخيال والوهم. كما أننا لا نكتسب شيئاً، إذا قلنا بأن هذه النصوص جاءت «متأخرة»، وأن تدوينها كان بعد الخروج من مصر أو في العصر الهيليني. أما مسألتنا فهي عما إذا كان بالإمكان الحديث في الواقع التاريخي عن توحيدية ثورية وعما إذا كانت هذه «موجودة فعلاً» في التاريخ. وما يهمني هنا هو الحقيقة القائلة بأن التوحيدية التي جاءت من لاهوت العهد القديم تفهم نفسها على أنها ثورية، وأنها اتخذت بالقوة مكان الأديان القديمة التي رفضتها. وهذه هي التوحيدية الانعزالية الثورية التي نريد أن نعالجها هنا. وهي لوحدها تستند على التمييز بين الدين الحق والدين الباطل والذي سميته أنا بالتمييز الموسوي الذي يصل في مرحلته الأخيرة إلى التمييز بين الإله والعالم[1].

ويبدو أن إخناتون هو أول من جاء بهذا التمييز في المكان التاريخي. ولكننا هنا، بعكس حالة موسى، بصدد تاريخ وليس بصدد لاهوت (متراجع). فلم يقل إخناتون: يجب عليكم أن لا تتخذوا آلهة آخرين بجانب آتون، إله الشمس والنور الواحد. بل إنه قضى ببساطة على جميع الآلهة الآخرين دون أن يرى ضرورة في ذكر ذلك، حيث تم الإبعاد بصورة عملية وليس لغوية أو نظرية. لذلك فمن حقنا أن نقول التمييز الموسوي وليس «التمييز الإخناتوني» لأن التمييز الإخناتوني لم يصبح هيكلاً للتذكر المنظم لغوياً والمدون تاريخياً كقانون، وعلى هذا الشكل كان هذا التمييز ذا علاقة متينة بإسم موسى. وبالرغم من ذلك فمن حقنا أن نجعل التمييز الموسوي بين الدين الحق والدين الباطل كلاهوت ضمني خاضع لعمل إخناتون. وفي إطار هذه الصفة المشتركة بين توحيدية إخناتون وتوحيدية موسى تبرز الخلافات بينهما أكثر فأكثر إلى العيان.

كانت توحيدية إخناتون هي توحيدية المعرفة. وتختفي خلف ذلك صورة جديدة للعالم، تُرجع كل ما يكون، أي الواقع كله، إلى تأثير الشمس التي تبعث

---

(١) لقد اعتبر عالم الأديان السويسري في كتابه: Weltbilder der Religionen, Zürich 2001 التوحيدية على أنها «تمييز بين الإله والعالم».

النور بواسطة إشعاع ضوئها والتي تُنتج الزمن بواسطة حركتها. ومن اكتشافه بأن الشمس هي ليست مصدر النور وحسب، وإنما مصدر الزمن أيضاً، استنبط إخناتون بأن الآلهة الآخرين ليس لهم دخل في تكوين العالم والمحافظة عليه، وعلى ذلك فهم غير موجودين، وليسوا سوى كذب وهراء. لذلك أغلقت معابدهم في عهد إخناتون، وأزيلت تقاليد تقديسهم واحتفالاتهم وحُطمت صورهم وأبيدت أسمائهم. وهذا ما يختلف تماماً عن مشروع موسى. فما كان يهم موسى ليس تعليل الكون من جديد، وإنما إيجاد نظام سياسي جديد وتشريع قانون واتحاد جديدين لهذا العالم. وكان مطلبه هو التوحيدية السياسية، وهي توحيدية الترابط. فهي لا تقول: «ليس هناك إله آخر غيري»، وإنما تقول: «ليس لك أي إله آخر»، وهذا يعني عليك أن لا تعترف بآلهة آخرين. وعلى هذا فإن وجود الآلهة الآخرين، بعكس إخناتون، معترف بوجودهم هنا. ولو لم يكن كذلك لما كان معنىً لمطالبته بالوفاء له. فهو لم ينكر وجود الآلهة الآخرين، وإنما منع عبادتهم، لأن عبادتهم تعني ضلالاً وإثماً كبيراً. وعلى هذا فإن مفهوم الدين «الباطل» يختلف في معناه عند إخناتون وموسى. فبينما هو عند إخناتون صورة عالم باطلة، يصبح عند موسى خيانة وانفساخاً للعهد. الأول هو طبيعة معرفية أو أمر معرفي، والثاني طبيعة سياسية أو أمر ترابطي. والتوحيدية الإنجيلية هي في نواتها سياسية، وتظهر هذه النواة في سفر الخروج وكذلك في سفر تثنية الاشتراع بكل وضوح، ولكنها تتوسع في دويترو ياسيا وغيرها من النصوص المتأخرة نسبياً، إلى معرفية ووجودية، وتتطور بالتالي في مسار القرون إلى قناعة بعدم وجود أي إله غير الإله الواحد، والآلهة الوثنيون ليسوا سوى آلهة وهميين، أي «أصنام» فقط.

لذلك فإن للتوحيدية معنى سياسياً في البداية. فليس بالإمكان إطاعة سلطانين في آن واحد: فإما أن يرتبط المرء بالإله أو بفرعون، ولكن ليس بكليهما سوية، مثلما كان في ذلك الزمن غير ممكن ارتباط دولة صغيرة مثل (يودا) بطهراقة وبآشور بانيبال في وقت واحد. ولا توجد في الدين حالة الاختيار لحد ذلك الزمن. ومن الممكن الخضوع إلى ألوهية خاصة، ولكن هذا لا يعني إثارة غضب وغيرة الآلهة الآخرين. كذلك لا يمكن للمرء أن يحظى برحمة إلهه المحبوب بتقديم القرابين إلى إله آخر.

كما أن غيرة الإله الإنجيلي هي انفعال سياسي، لأنها لا تخص محبوبه، وإنما تخص المرتبط به. صحيح أن الحديث هنا وبالأخص عند (هوسيا)، غالباً ما يكون عن الحب الجنسي والخيانة الزوجية، ولكن ذلك لا يعني سوى مجازات للعلاقة السياسية. إلا أن الترابط نفسه ليس مجازاً، وإنما هو الأمر ذاته. ونجد هنا شكلاً جديداً من الترابط في الدين بين الإله والإنسان والمجتمع والعالم. وهذه العلاقة الجديدة لا يمكن أن تتواجد إلا في ظل إله واحد. هكذا جاءت التوحيدية. ولا يعني هذا عدم وجود الآلهة الآخرين، وإنما يعني فقط بأنه ليس لهم أي أهمية سياسية، فهم قد أُخرجوا من هذا الترابط ومن هذه العلاقة الإلهية الجديدة. لذلك كان من الأدق تسمية التوحيدية بـ«توحيدية يهوذا» مثلما تنص صيغة (VHWH) بكل وضوح: يهوذا هو الواحد وهو الإله الواحد المرتبط بإسرائيل.

٣ ـ التوحيدية هي نقيضة تأليه الكون

لا يمكن فهم التوحيدية الانعزالية الثورية، إلا بعد فهم تعددية الآلهة، التي تتجه التوحيدية ضدها. ويمكن استنتاج ذلك من المعرفة، بأن هذه التوحيدية لم تتكون تدريجياً عن تعددية الآلهة، وإنما «عزلت» نفسها عن التعددية لكون هذه وثنية. وبالرغم من أن التوحيدية نفسها، كما قلنا، تدعي بأن لها اعتباراً كونياً وتضع بمكان تعدد الآلهة القبلي والقومي للأديان «الوثنية» التقليدية، الواحد الخالق الذي يسيطر ويحافظ على جميع المخلوقات لهذا العالم، فإنها تضع بنفس الوقت حدوداً جديدة، أكثر حزماً من سابقتها، مع إزالتها لحدود قديمة كثيرة: الحدود بين الدين الحق والدين الباطل. وبهذا يجب على المرء أن يعترف بالحقيقة من جانب الزاوية المعروفة ببطلانها فقط. وهذا يعني في حالة إخناتون وحالة موسى الدين المصري التقليدي[١]. إن التوحيدية الثورية أو الانعزالية هي معادية لتعدد الآلهة. ولكن ماذا نعني بذلك؟

---

(١) إن فرضية عدم الإعتراف بالحقيقة إلا في حالة فهمها، التي تعزلها عن الباطل، لا تنطبق إلا بالمعنى الحضاري العلمي وليس بالمعنى اللاهوتي. ولو عرضت هذه الفرضية على كارل بارث، لما وقّع عليها بالتأكيد. لذلك أود أن أؤكد هنا بأني أقترب من هذا الموضوع من الناحية العلمية الحضارية وليس=

نحن نفهم ما هو إله الدين التوحيدي، حتى لو كنا لا نعتقد به. هو خالق العالم والمحافظ عليه والمدير لشؤونه، وهو إله غير مرئي، روحي خفي، وهو فوق العالم وفوق الزمان والمكان، مثلما نادى موسى إلهه في أوبرا أرنولند شينبيرغ (Schoooonberg) المسماة «موسى وهارون»:

أيها الواحد الأزلي، الموجود في كل مكان،

الذي لا يمكن لأحد أن يراه ولا أن يتصوره!

وهذا الإله هو (مازال) غير إله العهد القديم، ولكننا لا نريد معالجته هنا. ينطبق إله شينبيرغ مع مفهوم الإله الحديث المتنور، البروتستانتي واليهودي، الذي يمكن أن يحسّ به القارئ المعاصر دون جهد في قليل أو كثير. كما يمكن القارئ أن يعيد تصوره، وبهذا يمكنه فهم النصوص الإنجيلية بصورة أفضل. أما عالم الآلهة في دين التعددية، فهو ما لا نستطيع فهمه، فضلاً عن عدم الاعتقاد به. وعلينا أن نعترف الآن، بأننا قد فقدنا هذا التفهم بعد أكثر من ألفي عام في الدين التوحيدي. ولعل بإمكان علم المصريات، الذي يدرس منذ أكثر من مائة وثمانين عاماً عالم مصر القديم، أن يستطيع مساعدتنا قليلاً في ذلك. على أنه يجب أن لا يُفهم هذا البحث خطأ بأنه نداء لصالح الدين المتعدد الآلهة ولا نقداً للأديان التوحيدية. لأن علم المصريات هو علم حضارة وليس لاهوتاً. وهو يعتمد على المعرفة والتفهم ويقوم بالتقييم المعياري لذلك. ودراسة مصر تعني اقتفاء الآثار والتطور الحضاري الذي قطعته الحضارة الغربية على الأقل. وأن استعادة هذا الطريق لا يعني بأننا نريد سلكه ثانية أبداً، فضلاً عن معرفتي بأن هذا المسلك هو غير ممكن. ولكنني أعتقد بأنه من الأهمية دراسة القرارات والاتجاهات التي تشير إلى هذا الطريق، لكي نرى، ما هي الخيارات التي رُفضت لصالح هؤلاء الذين

=من الناحية اللاهوتية. وأنا إذ أعالج التوحيدية الثورية هنا كظاهرة تاريخية وكدلالة حضارية معينة، أرمي الضوء عليها من جانب سياقها. وبما أني أعتقد بأننا هنا بصدد دلالات تهجمية تناقضية، فعلينا الإعتقاد، بكوننا علماء العلوم التاريخية الحضارية، بأننا لا يمكن أن نفهم ذلك إلا من خلال ما نعتبره مناقضاً لها. وعلماء الحضارة، كما هو معروف يؤمنون بالطرائقية النسبية بغض النظر عما يمكن أن يعتقدوا به خلاف ذلك.

اتخذونا وصقلونا مثلما يريدون. وقد حاولت في كتابي «موسى المصري» أن أبين بأن العالم الغربي لم يستطع التخلص من الشوق إلى مصر كمفهوم للبديل المرفوض.

فما هو عالم تعدد الآلهة؟ وما هي إنجازاته خلافاً لعالم الإله الواحد، مثلما نعرفه في تراثنا الغربي؟ ولنتصور العالم على شكل مربع، أضلاعه هي الإله والكون والإنسان والمجتمع، فعندها سيتضح لنا بأن هذا المربع سينقلب إلى مثلث، إذا وضعنا مكان الإله الواحد عالم الآلهة، لأن عالم الآلهة لا يقف أمام العالم المتكون من الكون والإنسان والمجتمع، وإنما هو مبدأه الذي يعمل في تركيبه وتنظيمه وإعطائه معنى. ويكوّن عالم الآلهة الكون أولاً، الذي يمكن تصويره كعملية تلاحم للقوى المؤثرة سوية أو ضد بعضها البعض. ولا يعتبر الكون في مصر المكان المنظم بقدر ما هو عملية متقنة، مثلما يتكون ذلك كل يوم من جديد من خلال تأثير الآلهة. وبهذا يصبح واضحاً بأن مبدأ التعددية مكتوب بطريقة لا يمكن أن تخدع. وبالإمكان أن تخسر العملية الكونية ميزتها التلاحمية، إذا جرت هذه العملية في ظل حماية إله واحد فقط. ويركب عالم الآلهة ثانياً الدولة والمجتمع بطريقة يمارس الآلهة فيها سلطة دنيوية. أن جميع الآلهة الكبار هم من آلهة المدن وجميع الاستيطانات المهمة هي مدن إلهية. والعبادة هي ليست سوى الخدمة التي يقوم بها العابدون لآلهتهم.

يبني عالم الآلهة التركيب السياسي للمجتمع في البعد السياسي التقليدي، ويعين تبعية كل منهم إلى حظيرة مدينته وأعياده العامة، ويثبت العلاقة بين المستوطنات والمدن، وعلاقة المدن مع المقاطعات، وعلاقة المقاطعات مع البلاط. وبهذه الطريقة يمكن معرفة الهوية السياسية للبلد بجميع تفرعاته من فوق ونازلاً إلى مستوى الأفراد المواطنين. وتبرز هنا أيضاً الأهمية الفائقة والضرورة التي لا يمكن الاستغناء عنها لوجود مبدأ التعددية الإلهية. وتصبح هذه الهوية الاجتماعية السياسية كتلة متمازجة رمادية، إذا عوضنا عن تعدد الآلهة بإله واحد فقط. ويبني عالم الآلهة ثالثاً، وربما تكون هذه أصعب مهمة يمكن فهمها في تعدد الآلهة، المصائر الإنسانية التي يمكن أن تُصور بالسعادة والشقاء، وبالأزمات

والحلول ودرجات الحياة والاجتيازات الإنسانية، من مصائر الآلهة، أي من الأساطير كمجموع مفيد. وتحدثنا الأساطير عن الآلهة مصيرهم ضمن علاقة البعض مع البعض الآخر فقط. لذلك ينتظم عالم الآلهة على شكل لاهوت كوني وسياسي وأسطوري، متحدثاً عن الكون وعن التنظيمات السياسية والحضارية والمصائر الأسطورية، بحيث تظهر مطاليب الآلهة بواسطة اللغة.

هذا هو اللاهوت الذي تحاربه التوحيدية. صحيح أننا هنا بصدد مبدأ التعددية، ولكن ليس مبدأ تعددية الأرقام هو الشيء الحازم، وإنما عدم التمييز بين الإله والعالم الذي نتجت منه هذه التعددية بالضرورة. والألوهية مثبتة في العالم على ثلاثة أبعاد: الطبيعة والدولة والأسطورة(١). أما تعددية الآلهة فهي تأليه الكون. وليس بالإمكان فصل الألوهية عن العالم. ولكن التوحيدية تنادي بهذا الانفصال. والألوهية تتحرر من ارتباطها التكافلي وتصبح كوناً ومجتمعاً ومصيراً، ثم تقابل العالم على شكل عظمة مستقلة. ويحرر الإنسان نفسه بنفس الوقت من علاقته بالعالم التكافلي، ثم يتطور بالتضامن مع الإله الواحد غير الدنيوي والمتجه بنفس الوقت نحو هذا العالم، إلى الذاتية المستقلة الخاضعة للاهوت. وتكمن هنا أهم العواقب النفسية التاريخية للتوحيدية. ولا تعني «الحرية» شيئاً آخراً في التفهم الديني. والتوحيدية هي ليست من أمر صورة الإله وحسب، وإنما من أمر صورة الإنسان أيضاً. ونستنتج من ذلك هنا أيضاً بأن المسألة هي ليست الرجوع إلى أديان تعدد الآلهة وإلى مصر. ونحن عاجزون عن عمل ذلك، مثلما أصبحنا كذلك، نظراً لهذه العملية الطويلة من التحرر والتباين. وليس بإمكاننا أن نعيش في أي

---

(١) من الممكن أن نجد في هذه الأبعاد الثلاثة دون صعوبة «ثلاثية اللاهوت» التي جاء بها فارو (Varro) في: Antiquitates rerum divinarum وهي لاهوت الفلاسفة الطبيعي (البعد الكوني) ولاهوت الأدباء الشعري (البعد الأسطوري) ولاهوت الكهنة المواطنين السياسي (البعد السياسي). انظر إلى ذلك: Godo Lieberg, "Die Theologia Tripertita in Forschung und Benutzug", in ANRW 1/4 1973, 63 - 115. والبعد غير المذكور هنا هو البعد التاريخي. وتضع التوحيدية هذا البعد بالضبط في المقدمة. وهذه هي إحدى فرضيات مارتين بوبر عن موسى، وكذلك كتاب: Rodney Stark, One True God الذي تعرفت عليه بواسطة ألريخ نولده، فشكري له.

مكان فكري لم ينشطر بواسطة التمييز الموسوي. فقد انقطع الحبل السري[١] بشكل من الأشكال مع الخروج من مصر، ولا يمكن إعادة التحامه مرة ثانية. وأصبحنا أحراراً مع الخروج من مصر، أحراراً من الشيء الذي يصفه سفر الخروج بالاضطهاد الفرعوني، وأصبحنا بالإضافة إلى ذلك أحراراً من علاقة العالم التكافلية، التي تظهر من وجهة نظر التوحيدية كتورط مميت في العالم. وخرجت الألوهية أيضاً بنفس الوقت مع سفر الخروج من باطنيتها لتصبح أنظمة هذا العالم الكونية والحضارية والسياسية والاجتماعية. ويعني التمييز الموسوي في مرحلته الأخيرة التمييز بين الإله والعالم ويثبت بذلك التمييز بين الإنسان والعالم.

إن فسخ علاقة العالم التكافلية تعني مفهوم «استيطان العالم» وصيغة «رفض العالم» (أنظر موسى المصري صفحة ٢٤٧)، والتي لم تكن مفهومة عند إريخ زينغر إلا بالكاد. يشير زينغر بحق إلى «عالمية الاتجاه الدنيوي» للعهد القديم، وكذلك إلى «البلد» كـ«بشرى إلهية بأكمل وجه». وقد احتج كل من غيرهارد كايزر ورولف رندتورف على تجني رفض العالم. وهذا صحيح تماماً، ولكنه يختلف قليلاً عن عقيدة ألوهية العالم. ومع التمييز بين الإله والعالم تحصل إمكانية تباعد جديد عن العالم، وهو نوع من التحفظ الداخلي أمام «الدنيوية» أو نسبية الاستيطان لكل العالم. ومن يقف على أرضية التمييز الموسوي، لا يشعر بأن هذا العالم هو عالمه. أما إذا رآه من الجانب المصري، فسيظهر له طريق أوروبا على شكل فسخ لحالتي العالم والإله التكافليتين لصالح الإله الاستعلائي والحقيقة الموحى بها. ومن المواقف المتطرفة في هذا الطريق هو رفض العالم الجذري للغنوصيين، وكذلك الرؤية البروتستانتية للعالم على شكل «اليأس». وأنا أقرّ بأن الدين الإسرائيلي القديم هو ليس دين إنقاذ. ولكن هذا لا يعني عدم وجود أفكار هنا

(١) يعترض رولف رندتورف على جملة «مصر هو الرحم الذي انبثق منه الشعب المختار، ولكن الحبل السري لم ينقطع بصورة نهائية إلا بواسطة التمييز الموسوي» (موسى المصري ص ٢٤٧). وهو «لا يفهم مجاز الرحم في هذه العلاقة». وأستند أنا على تثنية الإشتراع (٤/ ٣٤) التي تقول بأن الإله اختار إسرائيل «شعباً في وسط شعب آخر». وربما تعني كلمة الرحم "qereb" العبرية أحشاء أيضاً.

وهناك في نصوص العهد القديم تعبر عن تطور شيء من هذا القبيل، وربما أدى بعدها إلى انتشارها في دين الإنقاذ. وبهذا المعنى لا بد أن نكون هنا بصدد لاهوت، إن لم نكن بصدد دين. ومن الممكن القول هنا بتحفظ: بوادر للّلاهوت التنصل، الذي يقف ضد أديان العالم المستوطنة تماماً مثل وقوفه ضد عالم الأديان المصرية[١].

إن نقيض التوحيدية هو ليس مذهب تعدد الآلهة أو تقديس الصور وعبادة الأوثان، وإنما تأليه الكون، وهو دين الإله الكامن والحقيقة المقنعة، التي يمكن رؤيتها في آلاف الصور بالرغم من أنها مقنعة، صور لا تبدو منطقية ولكنها تضيء وتتمم. ويرى المرء الآن بصورة أوضح لصالح من وضد من اتخذ الغرب قرار العقيدة المسيحية والتوحيدية. ويرى المرء بالدرجة الأولى بأن البديل المرفوض أي تأليه الكون الذي طغت عليه التوحيدية، بقي دائماً يرافق تاريخ الفكر والدين في الغرب. وصار يؤثر على حضارة الغرب بشكل تدريجي. ودين غوته كان تأليه الكون، وهو الحقيقة المقنعة للكون الإلهي، ولم يكن ذلك عقيدته لوحده. فقد عاد في عصر النهضة الأوروبية مع النصوص القديمة والصور المختلفة، عالم تصورات تأليه الكون مع زخم استعادة الأفكار المكبوتة. ويقف موسى المصري إلى جانب هذه الإستعادة.

٤ ـ التوحيدية كلاهوت سياسي:

الأخلاق والعدالة والحرية

إن أهم ما دعت إليه التوحيدية هي العدالة. ومع الاعتقاد بالإله الواحد، وهذا هو الشيء المعتقد به في الأديان التوحيدية، جاءت الأخلاق وجاء الحق إلى العالم. «إن الشيء الحاسم هو أن الأخلاق وجدت مكانها في التوحيدية الإنجيلية من خلال (الوصايا العشر)، وهي أخلاق جديدة ليس لها علاقة بهذا المعنى مع

---

(١) يأتي Bergson في كتابه: Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932 بالتمييز بين الدين الثابت والدين المتحرك، الذي يطابق تقريباً التمييز بين أديان العالم الاستيطانية (أو «أديان التصالح») وبين أديان الابتعاد عن العالم (أو الأديان الإنقاذية).

آلهة البابليين والآشوريين أو الكنعانيين»[١]. ولم تكن الجملة بهذا الشكل خطأ، ولكن المشكلة تبدأ عند فهم تعبير «الدخول في الدين» بمعنى «الدخول إلى العالم» مثلما عناه هانس شتاين، عندما كتب ذلك[٢]. إن إنجازات التوحيدية هي أيضاً إنجازات ممدنة ومحضرة بالدرجة الأولى. فبينما كان الآلهة الوثنيون يصبون اهتمامهم على طهارة الكهنة وصحة الطقوس والشعائر وكميات القرابين، يصب إله الإنجيل اهتمامه على العدالة. فلا يمكن خدمة هذا الإله بقرابين الضحايا الدسمة، وإنما بإقامة العدالة وعمل الخير. ولا يتعب الأنبياء من التأكيد على هذه النقطة. وفي الواقع ليس بإمكان المرء أن يجد في مصر وفي بلاد ما بين النهرين شيئاً يمكن مقارنته مع ذلك. صحيح أننا نجد في أحد النصوص المصرية للمملكة الوسطى هذه الجملة العجيبة: «من الأفضل استقبال أعمال العادلين من الثور الذي لا يعدل». ولكن النص يستمر فيقول «أعمل للإله القرابين الكبيرة التي تزين بكثة طاولة الذبح وأعمل بالكتابات، لكي يعمل هو لك»[٣]. و«يعمل» الإنسان للإله في مصر، بملئ طاولات الذبح، وهذا هو الحال في جميع الأديان الأخرى الخارجة عن الإنجيل. ولكن في بلد ما بين النهرين يعمل الإنسان للإله من خلال «إقامة العدل ومحبة الخير والخنوع أمام الإله» (سفر ميخا ٦/ ٦ ـ ٨). لذلك ـ وقد رُفع هذا الاعتراض دائماً ضد التمييز الموسوي ـ فإن إرجاع التوحيدية إلى التمييز بين الحق والباطل هي شيء لا ينطبق مع الحقيقة. لأن الكلام هنا هو ليس عن الحق والباطل، وإنما عما هو عادل أو غير عادل، وعن الحرية أو الاضطهاد. وحررت التوحيدية الإنسان لكي يضطلع بالمسؤولية الأخلاقية.

وهذا الاعتراض محق تماماً. إن موضوع سفر الخروج، وهذا ما لا يقبل الجدل، هو ليس التمييز بين الدين الحق والدين الباطل، وإنما التمييز بين العبودية والحرية. ولم يكن في نيتي أن أسأل في «موسى المصري» عن موضوع سفر

---

(١) Jürgen Hanemann, "Götterdämmerung, Politischer Antimonotheismus in Wendezeiten" in: Monotheismus Jb. Polit. Theologie 4. 2000, 28 - 49, Zitat S. 46.

(٢) H. Stein, Moses und die Offenbarung der Demokratie, Berlin 1998, 29.

(٣) Merikare P 128 - 130, A. Volten, Zwei Altägyptische: Politische Schriften. Kopenhagen 1945, 68.

الخروج، وإنما عن كيفية فهم هذا التناقض، الذي شكل صورة مصر في التراث الغربي، في مصر وإسرائيل ضمن الذاكرة التاريخية. وبالرغم من ذلك فإن أهمية هذا الاعتراض تدعو إلى المعالجة المفصلة. على أنني أُغيّر في هذا المقطع اتجاه المسألة، وأعالج النص الإنجيلي ليس في تاريخ الذاكرة، وإنما أعالجه تأويلياً. وأقرّ أنا هنا بأن موضوع سفر الخروج هو التمييز بين العبودية والحرية، وأستنتج، بأننا متفقين على الأقل في نقطة كون موضوع سفر الخروج تمييزاً. وانطلاقاً من هنا أبرهن بأن الدين الجديد المنزل، يحتوي على مواضيع مثل الحرية والقانون والعدالة بالدرجة الأولى، أي أنه لاهوت سياسي، وبأن هذا بالضبط ما يُعرّف حقيقة هذا الدين. ونجد لأول مرة في تاريخ الأديان القانون والعدالة والحرية من المواضيع الرئيسية في الدين، وهذا يعني أنها أصبحت من أمور الإله فقط. وهذا ما يعود بدوره إلى التجديد الثوري للتمييز الموسوي. ويُعرف الدين الباطل من سياسته، بواسطة الاضطهاد والتعسف وعدمية القانون وانعدام العدالة، بينما تعتبر التوحيدية في نواتها لاهوتاً سياسياً. وأنا أتفهم ذلك تماماً. ولكن علينا أن لا ننسى بنفس الوقت بأن قصة العجل الذهبي، الموجودة في سفر الخروج أيضاً، تعالج عبادة الأوثان وليس التحرير. ولكن حتى تحريم الصورة نفسها، مثلما سنرى أدناه، يمكن تأويله على أسس لاهوتية سياسية.

وإذا فحصنا المصادر ليس من منظار «الذاكرة التاريخية» أي «كيف قُرئت»، وإنما من منظار ما يمكن أن تقوله لنا حسب المرحلة العلمية الحالية لعلم الآداب، عند ذاك سيتضح لنا فهم ما يلي: إن قصة الخروج من مصر تصور عملية تحرر الإله كتحرر سياسي. والمعني هنا هو الخروج من دار العبودية والدخول إلى دار الحرية. وبالرغم من أن كلمة الحرية هي ليست كلمة إنجيلية ولم تستعمل بهذا الصدد، ولكن الحلف الذي عقده موسى في سيناء مع الإله، يعني بوضوح التحرر من الخنوع الإنساني. وإني أرى ذلك مثلما يراه نقادي تماماً وبالأخص كلاوس كوخ وروولف رند تورف[1]. ولكن هذا لا يعني، بأن مسألة التمييز الموسوي هي

---

(١) انظر كتابي (Herrschaft und Heil). لم يعالج هذا الكتاب من الناحية التابعة لتاريخ الذاكرة، وإنما من الناحية التاريخية. لذلك وصل هذا الكتاب إلى مواقف تختلف عن المواقف في (موسى المصري).

ليست مسألة «حق وباطل»، وإنما مسألة «حر وغير حر» فقط. كما تعني مسألة «حر أو غير حر» بالدرجة الأولى تثبيت المحتوى الذي يسري على كونه «حق وباطل». والدين الباطل يتميز بالذلة واحتقار الإنسان واستعباده. ولكني لا أعتقد بإمكانية اقتصار التوحيدية الإنجيلية على الحق والعدالة. ومن الطبيعي أن يغضب يهوذا على الظلم الذي يتحمله الفقراء. ولكنه يغضب في سفر الخروج أيضاً وبالدرجة الأولى على العجل الذهبي الذي لم يؤد صنعه وتقديسه إلى اضطهاد أي إنسان. إن ما يكتبه نقادي عن الحرية والعدالة صحيح كله، ولكن ذلك لا يشكل كل الموضوع.

إن آلة تحرير الإنسان من العبودية المصرية أو من أي عبودية أخرى هو القانون، وأنا أرى ذلك مثلما يراه نقادي. على أن الموضوع هنا لا يتعلق بالدرجة الأولى بتأسيس دولة، بقدر تعلقه مبدئياً بالتخلص من الدولة وتكوين مجتمع بلا دولة، يكون فيه مبدأ التدويل على أصغر ما يمكن[(١)]. ويبرز هذا الدافع المعادي للدولة في القصة على شكل معارضة مصر. لأن مصر تعتبر عريقة في الدولة، وهي دار العبودية وليس بلد عبادة الأوثان. كما أن السياسة الخاطئة وليس الدين الباطل هي التي جعلت إسرائيل تعتزل مصر، من خلال الخروج منها وتحالفها مع يهوذا. والسياسة الخاطئة هو التكبُّر الفرعوني وسلطتها في الاضطهاد والعبودية واغتصاب الحقوق والإهانة. أما من يرى في القانون حملاً ثقيلاً والتزاماً، فيمكن أن يقال له: تذكر بأنك كنت عبداً في مصر. وإذا نظرنا إلى التوحيدية من الداخل ومن وجهة نظر النصوص الإنجيلية، لوجدناها أصلاً وبالدرجة الأولى دين التحرر من الاضطهاد المصري، وتأسيس نظام بديل للحياة تنعدم فيه سيطرة الإنسان على الإنسان، ويعيش البشر فيه منسجمين في ظل الحرية، وذلك بتحالفهم مع سلطة الإله الواحد. وتظهر التوحيدية في تأسيسها، في التصوير القصصي للخروج من مصر كحركة معارضة مسندة من قبل الإله. وفي الوقت الذي يتحرر فيه الإنسان من فرعون واضطهاده المذل، تتحرر الألوهية وسلامتها من تمثيله السياسي، لتصبح

---

(١) N. Lobfink, "Der Begriff des Gottesreichs vom alten Testament der gesehen" in J. Schreiner (Hg), Unterwegs zur Kirche QD 110, 1987, 33 - 86.

سلطة خاصة بالإله فقط، الذي يأخذ بيده صولجان العمل التاريخي ويوجه سلامتها على الأقل، لكي لا تبقى في أيدي السلطة الدنيوية. ويصبح الآن الدين والسياسة شيئين مختلفين، لا يمكن تعاونهما إلا بمساومة صعبة، فضلاً عن وحدتهما التي لا يمكن أن تتم إلا عن طريق القوة. وأنا أتفق مع رولف زند تورف ومع آخرين تماماً، عندما يعتبرون سفر الخروج التوراة الأولية، ويعتبرون مسألة عبادة الأوثان مسألة ثانوية. ولكن هذا لا يسري على منظار تاريخ الذاكرة. وقد اعتُبرت عبادة الأوثان في الهيلينية وفي أواخر التاريخ القديم كمفهوم رئيسي للدين الباطل، واتخذت هذه الفكرة موقفاً مركزياً. أما في النزاعات اللاهوتية للقرن السابع عشر، فأصبحت عبادة الأوثان رمزاً للظلم والاضطهاد، ومن ثم ربطها بالكفر والإلحاد.

وربما يكون غريباً أن تكون أول حالة للتحالف الإجباري بالقوة بين السلطة وقوى الخير في تاريخ الإنسانية بنفس الوقت الذي تم فيه أول تطبيق للتمييز الموسوي بين الدين الحق والدين الباطل. وليس بإمكاننا أن نجد على طول مسار التاريخ الفرعوني حالة أكثر تطرفاً من تأليه الدولة في دين العمارنة. وهذه هي النقطة التي يظهر فيها التناقض بين إخناتون وموسى، أو بين توحيدية مصر وتوحيدية الإنجيل. والإله الذي وضعه إخناتون مكان الآلهة التقليديين هو الشمس، أي قوة طبيعية وطاقة كونية. ويبقى إخناتون هنا داخل حدود تأليه الكون. كما أن باستطاعة إخناتون فقط أن يجد علاقة شخصية مع الألوهية الكونية غير الأسطورية. أما بالنسبة للبشر فلم يكن هذا الإله سوى الشمس التي هي مصدر الحياة، لكنها ليست مصدر التوجيه الأخلاقي الذي يتدخل في مصائرهم. لذلك ملأ الملك هذه الفجوة عندما جعل من نفسه إلهاً لهم، وعرض عليهم تديّنه الشخصي، فمن تبعه، جعله في قلبه ولقي بذلك النجاة، ومن رفض تعاليمه، صار ضحية لغضبه:

أنه يبدي غضبه لكل من لا يطيع تعاليمه،

أما رحمته فلا تسع إلا الذين يعرفونها[١].

---

(١) M. Sandmen, Texts from the Time of Akhenaten, Bibliotheka Aegyptica VIII, Brüssel, 1998, 86. 15 - 16.

كان هذا هو شكل التمييز بين الحق والباطل، وبين المؤمن والكافر عند إخناتون. وقد احتكر إخناتون العلاقة بين الإله والإنسان والمجتمع وبهذا احتكر دين الدولة الذي كان في مصر قائماً دائماً على شكل ملكية مقدسة، تقوضت في مسار المملكة الوسطى منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد من خلال أفكار مختلفة للتديّن الشخصي والتقرب الشخصي من الإله، ثم عادت ثانية بصورة أكثر شدة. ويكمن في هذه الملكية الاعتزاز الفرعوني، وتأليه الدولة التي اتجهت أسطورة الخروج ضدها وضد هيكلها المتطرف.

ولم يكن عن طريق الصدفة أن يؤدي تطبيق التمييز الموسوي لأول مرة إلى التحالف الإلزامي بين السلطة وقوى الخير. وتشير هذه الظاهرة إلى الازدواجية التي التصقت بالتوحيدية منذ بدايتها. ويعني التمييز الموسوي من جهة التمييز بين الحق والباطل والتمييز بين السلطة وقوى الخير من جهة أخرى. فلم يعد الإله الاستعلائي على استعداد أن تُمثله ببساطة سلطة دنيوية. فهو يحقق مسار قوى الخير بنفسه بصفته سيد التاريخ، ولكن هذا الإله لم يكن إخناتون، فهو لم يكن استعلائياً ولا سيداً للتاريخ. وبالرغم من ذلك يؤدي التمييز بين الحق والباطل هنا أيضاً إلى إعادة تعريف التحالف بين السلطة وقوى الخير. ويأخذ أحد الآلهة ألقاباً معينة وينقش اسمه بالزخرفة، ويعمل كشريك كبير للسلطة المشتركة مع الملك. وعلى هذا لا «يمثل» الملك هنا الإله الغائب عن الأرض مثلما كان لحد الآن، وإنما يحكم الاثنان سوية جنباً إلى جنب، واحد منهم كسلطة كونية والآخر كسلطة سياسية أخلاقية. وهكذا يؤدي هنا التمييز بين السلطة وقوى الخير إلى الترابط القوي بينهما. وإلى جانب ذلك هناك تحالفات إجبارية أخرى يمكن مقارنتها مع ذلك، حدثت في مسار التوحيدية اليهودية القديمة والمسيحية وبالأخص الإسلامية، بمعنى سيطرة إرادة الحكم الديني لبابوية سيزار البيزنطية أو سلطة القائدين الروحانيين. وكلما توقفت التوحيدية عن كونها حركة معارضة واستقرت كسلطة نظامية، كلما يتغير لاهوتها السياسي بسهولة من نقد الدولة إلى شرعية الدولة المتوطدة.

إلا أننا عندما ننظر إلى التوحيدية من جانب أصولها، ونتمعن بهذه الأصول

من خلال منظار العالم السابق لها، فعندها نكتشف بأن المعنى السياسي ـ أو العاقبة السياسية ـ للتمييز الموسوي يقع في انفصال السلطة عن قوى الخير. ويعود إلى مبدأ الملكية الفرعونية الذي قاومه موسى، الوحدة المتلاحمة، أو بالأحرى الوحدة الطبيعية بين السلطة وقوى الخير (والتي تصاعدت في حكم القوة لإخناتون). وكان الملك المصري كابن الإله هو وسيط قوى الخير للعطف الإلهي بنفس الوقت. وفي الوقت الذي تقوم فيه التوحيدية بجعل مسألة قوى الخير والسيطرة على السلطة الدنيوية، من اختصاص الإله فقط، لا يبقى من السلطة الحقيقية شيئاً سوى الملك، الذي يركع بعمق أمام التوراة ويدرسها ليلاً ونهاراً. وتختفي الملكية في الواقع عند هذا الحد، ففي اليهودية تتخذ الشكل الأخروي لانتظار المنقذ، وفي المسيحية تستجيب لشخصية المسيح ومملكته التي هي ليست من هذا العالم. ويبطل هنا أيضاً مفعول علاقة العالم التكافلية، أي التصور بظهور أشكال السلطة السياسية ضمن ألوهية هذا العالم. وهذا ما لا يجوز حدوثه ثانية.

٥ ـ الحقوق والأخلاق في العالم «الوثني» وجعل العدالة في التوحيدية لاهوتية

تعود «العبودية» مثل «عبادة الأوثان» إلى التراكيب التهجمية لـ«الكفار» في الجانب الآخر من التمييز الموسوي. وانطلاقاً من إسرائيل تصبح الدولة المصرية «مكاناً للعبودية». ولكن كيف تظهر الدولة المصرية من وجهة نظر المصادر المصرية؟ وللغرابة فإن الدولة المصرية تفهم نفسها على أنها آلة ومعهد التحرير. ولا توجد في اللغة المصرية كلمة الحرية، مثل عدم وجودها في الإنجيل ولكن الشيء المعني مثلما هو في الإنجيل، يُعبر عنه بمفهوم «الإنقاذ». فالدولة هي المحامية «للعدالة المنقذة»[١]. وقد تكونت الدولة في الأرض لتنفيذ العدالة ولتحرير الضعفاء من سيطرة الأقوياء. والدولة في مصر تحرر الإنسان من الاضطهاد بواسطة الطبيعة، أما في إسرائيل فيحرر القانون الإنسان من اضطهاد الدولة.

---

(١) Bernd Jonowski, M Welker (Hgg.), Gerechtigkeit. München 1998; B. Jonowski, Die Retten in der abendländischen Tradition, Newkirchen - Vluyn 1999.

يتحدث «بحث التقاليد اللاهوتية»[١] عن الملك كمحب لإله الشمس، عن الوظيفة الإنقاذية للملك أو الدولة على الأرض في مكافحة الظلم واستتباب العدل. وتنص الفقرة الأخيرة على ما يلي:

لقد نصب رع الملك

في أرض الأحياء

إلى الأبد،

لكي يعطي للإنسان حقه ويُرضي الآلهة،

لكي يضع ماعات (العدالة) ويبيد عصفت (الظلم).

فهو يعطي (الملك) الآلهة قرابينهم

وللمتجلّين قرابين الأموات

وتكمن وظيفة الملك في الأرض إذن في تحقيق ماعات وطرد عصفت. وهذا يعني بالضبط عدالة الإنسان وإرضاء الآلهة والأموات بالقرابين. وتأخذ فكرة العدالة مكاناً مركزياً في العالم المصري أيضاً. ولا تعني هذه العدالة القانون والنظام «Law and order». وعلينا أن نفرق بين «العدالة من فوق» و«العدالة من تحت». عدالة الفوق هو جهاز الدولة الذي يحمي الحكام من المتمردين والممتلكات من السرقة، والنظام من أي نوع من التخريب. وبالنسبة لفكرة عدالة ماعات فهي عدالة من تحت، العدالة المنقذة التي تساعد الفقراء والضعفاء والمعدمين والأرامل واليتامى[٢]. ولا يتم تنفيذ هذه العدالة من فوق، وإنما يُطالب بها من تحت. وحسب المفهوم المصري لا تشكل جهازاً للدولة، وإنما بالعكس: إن سبب وجود الدولة هو لتحقيق هذه العدالة في الأرض.

وحتى عدالة الإنجيل هي عدالة تحتية منقذة. ومن واجبات الأنبياء هنا المطالبة بتحقيق ذلك. فهم يتكلمون باسم الإله ويقفون أمام الدولة. ولا يوجد

---

(١) انظر إلى ذلك مؤلف .Re und Amun, 24ff

(٢) انظر إلى ذلك مؤلف Ma'at, Gerechigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

مثيل ذلك في عالم الشرق القديم. لذلك يصبح مفهوماً بأن التوحيدية، مثلما أعلنها الأنبياء، قد جاءت أولاً بفكرة هذه العدالة. أما في العالم الشرقي القديم فقد وُجدت بدلاً من الأنبياء، قواعد تعاليم العمل للأمراء ونصوص الحكم التي تذكر الملك، أي الدولة، بوظيفته في تحقيق وبسط العدالة في الأرض. والمؤلفون هم ليسوا أنبياء، ولا يتكلمون باسم الإله، لأن المعني هنا هي المبادئ الدنيوية البسيطة نسبياً لفنون الحياة والجماعات المشتركة. وهناك في مصر أعمال أدبية في الدرجة الأولى تقوم بمثل هذه الوظيفة، مثل العمل الأدبي المعروف تحت عنوان «شكاوي الفلاح»[١]. ويروي هذا العمل قصة أحد سكان الواحة، الذي نزح منها مع منتوجاته البائسة إلى مصر، لكي يبدلها بالحبوب، إلا أن بضاعته سُرقت في الطريق، فأخذ يشكو حاله عند أمير وقاضي المنطقة، ويطالب بحقه، بأسلوب متين وأدبي رفيع، واضعاً أمام الأمير أسس ماعات. وليس بالإمكان وصف ميزة هذه العدالة، كعدالة من تحت، أفضل مما هي عليها في ماعات. ينجز رجل الواحة هنا الوظيفة نفسها ويعلن عن المطالب نفسها التي طالب بها أنبياء الإنجيل، ولكن رجل الواحة يقوم بذلك حسب تخيلاته دون أمر من الإله.

إن هذه القصة التي تعتبر من مقدمات فكرة العدالة الإنجيلية قد نسيها التراث التوحيدي تماماً، لأنها تقف في الموقف الذي كان يمثل العدالة التي أصبحت سارية المفعول بالضبط مع تحول الواقع لأول مرة في العالم. ولكن هذا ليس صحيحاً، لأن العدالة كانت موجودة في العالم قبل ذلك بكثير، وبدونها لم يكن بالإمكان تطبيق الحياة الإنسانية المشتركة. أما مكانها فكان عالم مصر، عند البشر وليس عند الآلهة مثلما نرى. فالبشر يطالبون بالعدالة والآلهة بالقرابين، وعلى هذا فأن أصل العدالة هو أقرب أن يكون دنيوياً منه أن يكون أخروياً. إن للدين والأخلاق جذرين مختلفين[٢]، وهما يكونان في الأديان الأولية حيزين منفصلين،

(١) لا توجد للأسف ترجمة كاملة لهذا العمل المهم لحد الآن، انظر الترجمة الجزئية الجميلة لـ: E. Hornung, Meisterwerke altägyptischer Dichtung, Zürich 1978, 9 - 22. ولتحليل النص انظر:
A. Grins (Hg), Reading the Eloquent Peasant, Proc, of the International conference on the Tal of the Eloquent, Los Angeles, March 27 - 30, 1997.

(٢) H. Bergson, Les deux sources de la morale, Paris 1932.

حتى ولو كانا مترابطين في بعض الأحوال. والتوحيدية هي التي صهرتهما إلى وحدة متماسكة. ويظهر هذا الانصهار غير الطبيعي كأبرز تجديد في التوحيدية الإنجيلية، وهو مؤكد من جانب المنظار المصري[١]، ولا يمكن التأكيد عليه بأكثر من ذلك. ويقول أوتو «بأن الأخلاق لم تكن متعلقة بالدين إلا بطريقة مترددة ومتأخرة»[٢]. كما أكد م. كيختهايم: «كانت الأخلاق وما زالت طريقين مختلفين لفكرة واحدة»[٣].

وما يعتبر بالنسبة لعلم المصريات عبارة مبتذلة، يشكل في مجالات الحياة الفكرية الأخرى مسألة تستحق المناقشة. ومن يقول بأن الأخلاق والدين ليس لهما علاقة مترابطة بطبيعتهما، فهو يدعي بإمكانية وجود الأخلاق بدون دين. وقد أدى هذا الادعاء الذي قام به بيير بايله حوالى عام ١٧٠٠ إلى موجة استياء شديدة[٤]. وقد نقض حتى فولتير هذه الفرضية حينما قال: إذا لم يكن الإله موجوداً، فعلينا أن نخترعه، وذلك لعدم إمكانية تحقيق العدالة في الأرض بدونه. ولكن هذه المسألة ما زالت حتى اليوم تشكل نقطة النزاع، كما أن فرضية اعتبار الحق والأخلاق والعدالة من الأمور الدنيوية وليس من الأمور السماوية، ما زالت تثير في الأوساط اللاهوتية بين الحين والآخر بلبلة عميقة. وقد سنحت لي الفرصة في السنين الأخيرة مرتين أن أعرض آرائي حول الأصل الدنيوي للعدالة أمام اللاهوتيين. في المرة الأولى نوقشت هذه الآراء بتفهم وأناء[٥]. أما في المرة الثانية، وكان ذلك في مؤتمر أسابيع الدراسات العليا في مدينة سالزبورغ عام ٢٠٠٠، فقد بلغ الحماس بأحد أصحاب الكنائس بأن يدعي بأن موقفي هذا لا بد أن يؤدي إلى «الإجهاض والفوضى وإلى محارق جماعية جديدة». وهكذا تدافع

(١) انظر بكل تأكيد مع مراعاة السابقين لها: Miriam Lichtheim, Moral Values in Ancient Egypt, OBO 155, Freiburg 1997, 89 - 90.

(٢) Wesen und Wandel der ägypt. Kultur, 1969, 60.

(٣) Moral Vaues, 89.

(٤) Pensees diverses a l'occasion de la comete (1682) انظر إلى جانب ذلك: W. Schröder, Ursprunge des Atheismus, Stuttgart 1998, 68f.

(٥) S. Christof Gestrich (Hg) Moral und Weltreligionen, Berlin 2000, 129 - 170.

الكنيسة بمرارة وبكل غرور، حتى هذا اليوم، عن عقيدتها بوحدة العدالة والتوحيدية التي لا تنفصل[1].

وبالعكس: فإن فرضيتي عن الأصل الدنيوي لفكرة العدالة تدافع عن التوحيدية الإنجيلية ضد اتهامات كثيرة، مثل الاتهامات التي رفعها فردريخ نيتشه. فقد ادعى نتشه بأن مبادئ العدالة المنقذة هي ليست سوى «أخلاق عبودية»[2]. لذلك يعتبرها من اختراع التوحيدية الإنجيلية، وبهذا اعتبر التوحيدية دين المستضعفين والمسحوقين، الذي ولد الأحقاد والضغائن ضد انتصارات الإغريق والرومان الذين كانوا يمثلون القيم «الأصيلة» والقوة والجمال لطبقة الأغنياء والنبلاء. وقد أيد ماكس فيبر هذا الرأي بشدة[3]. ومن يتمكن أن يرينا في هذا المجال وجود المبادئ الإنجيلية للعدالة المنقذة في تراث حكم حضارات الشرق القديم أيضاً، ويرينا بالتالي بأنها كونت أسس فنون الدولة والحياة والمجتمع، فهو يزكّي التوحيدية من هذه التهمة، ويصبح بإمكانه إضافة إلى ذلك أن يوضح لنا بأن هذه المبادئ ليس لها علاقة بالأحقاد والضغائن ولا بالأخلاق والعبودية[4]. وبالعكس، فنحن هنا بصدد أخلاق الأسياد الحقة، الأسياد الذين نزلوا عن وعي، حسب مسؤولياتهم إلى تحت، وأصبحوا بذلك يعرفون الكثير، كلما توضح في وعيهم بأن ما يقف تحتهم يستحقون عنايتهم. ولا يصبح المرء هنا سيداً بواسطة القوة والجمال، وإنما بواسطة تركيب تبعية يكون هو فوقها ومسؤول عنها. لذلك يعترف الأسياد المصريون بهذه الأخلاق في كتابات قبورهم، حتى لو كانت هذه عدالة من تحت، مثلما هو الحال في قصة الفلاح التي ذكرناها أعلاه في شكوى أحد ممثلي الطبقة السفلى.

---

(١) انظر مؤلف "Religion und Gerechtigkeit", in: H. Schmidinger, Gerechtigkeit heute. Innsbruck/Wien 2000, 13 - 30.

(٢) F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. 1. Abhandlug, "Gut und Böse", "Gut und Schlecht" Berlin 1988, 257 - 289.

(٣) لقد عالج ماكس فيبر في دراسته عن اليهودية القديمة فرضية الامتعاض بقبول كبير. انظر: Fleischmann, E., Max Weber, die Juden und das Ressentiment, in W. Schluchter (Hg), Max Webers Studie über das Antike Judentum, Frankfurt 1981, 263 - 86.

(٤) Ma'at 273 - 278.

ولم تجلب التوحيدية الحق والعدالة إلى العالم، لأن ذلك كان موجوداً قبل ذلك. وبالرغم من ذلك يكون التذكر التوحيدي محقاً في حالات معينة: صحيح أن التوحيدية لم تخترع العدالة، مثلما يدعون، ولكنها جعلتها لأول مرة من أمور الإله المباشرة. فلم يعرف العالم لحد ذلك الزمن إلهاً مشرعاً، إلا أن الإله الذي ينصب من نفسه محامياً للحق والعدالة، يكافئ العادلين ويعاقب المخلّين بالعدالة، كان موجوداً في بلاد ما بين النهرين وفي مصر وبصورة مركزية. إذ تعتبر العدالة في مصر فكرة إلهية، بينما تعتبر الحقوق والقوانين منشآت بشرية. كما أنها من اختصاص الملك الذي يصدرها من جديد ويجعلها سارية المفعول أو يبطل مفعولها إذا أراد العفو عن أحد المواطنين. وهو لا ينافس الآلهة بهذا الدور، وإنما يمثل المبدأ الإلهي للعدالة والألوهية في الأرض، وهو مستقل في عمله الخلاق. أما إله الإنجيل فيحتفظ بهذا الاستقلال الحقوقي لنفسه فقط، عندما يظهر كمشرع للقوانين. فهو يجعل الملك منافساً له، بل يأخذ مكانه ويزيحه عن عرش الملكية المستقلة في الحقوق. ولم يعد هناك مكان لمثل هذه السلطة في أفق التوحيدية الإنجيلية[١].

وعلى هذا فإن التوحيدية لم تكن دون حق تاريخي، عندما تحتفظ لنفسها بشرف العدالة، وتكتب الحق على لافتاتها. فلم يكن هناك ديناً «وثنياً» جعل الحق من أموره الرئيسية. ولكن التراث التوحيدي نسي بأن الدولة في العالم هي التي كانت تكفل الحق والعدالة التي تحتوي على العدالة والرحمة بالمعنى الإنقاذي، مثلما هو في التصور الإنجيلي لعدالة الإله. ولا تكمن منجزات التوحيدية في إدخال الحق والعدالة إليها، وإنما في «تحويلها» من الأرض ومن تجارب الإنسان كمصدر للحق ورفعها إلى السماء وجعلها ضمن الإرادة الإلهية[٢]. وعندما تجعل التوحيدية العدالة من أمور الإله، أي «تجعلها لاهوتية»، ترفعها إلى مصاف الحقيقة الدينية. وبهذا تصبح العدالة المفهوم العام للدين الحق، وبنفس الوقت تصبح مفاهيم الظلم وعدمية الأخلاق والزنى رمزاً «للوثنية».

---

(١) Herrschaft und Heil 46 - 52.

(٢) حول مفهوم «التحول»، وأمثلة على هذه العملية انظر: Herrschaft und Heil.

لذلك يعتبر الإنجيل الوثنية ليس عبادة للأوثان وحسب، وإنما هي بنفس الوقت انعدام القانون والأخلاق، فهو يضع عبادة الأوثان وعدمية الأخلاق والقانون في موضع واحد. وهذا خطأ كبير من وجهة نظر علم المصريات، بل إنه لا بد أن يكون في واقع الأمر إهانة مقصودة. لأن «الوثنيين وعابدي الصور» مثل البابليين والمصريين القدماء كانت لهم تصورات متطورة في الأخلاق. ولكن هذه التصورات لم تكن مثبتة في الدين، وإنما في مجالات دنيوية أخرى من الحياة الحضارية. وإلى جانب الدولة كشكل إنشائي للعدالة، لا بد أن نتذكر «الحكمة» التي تعود إلى عالم النقاشات التي تطورت ضمن إطاراتها الأفكار التي دونت وانتقلت فيها. وقد ورث الإنجيل هذه الحكم التراثية للعالم الشرقي القديم، على شكل ترجمات لمقاطع نصوص كاملة، نذكر منها على سبيل المثال تعاليم أمينيموب (Amenemope) المصرية[١]. والترجمة الحرفية للتعبير المصري لهذا التراث هو «تعاليم التربية»[٢]. إن ما تريد هذه النصوص تعليمه، هو في الواقع ليس الحكمة، وإنما السلوك الجيد التي تعود إليه آداب المائدة وقواعد التصرف الثابتة والسامية للأخوية. والتعبير المصري الذي تستند عليها هذه القواعد مركزياً هو ماعات[٣]. وماعات هي إلهة، لذلك فإننا لا نتحرك هنا في حيز منفصل عن الدين تماماً. وحيّز العدالة هي حيز نسبي وليس دنيوياً مطلقاً. كما أن الدنيوية هي نسبية أيضاً، لأن أوامر الطهارة التقليدية على سبيل المثال لا تعتبر من المعايير الأخلاقية. فلا توجد هنا أوامر مثل عدم طبخ العنزة الصغيرة بحليب أمها. كما لا نجد في التراث الحبري مجالات القوانين الطقوسية لـ(Caeremonilia) لتوماس نون أقوين (Aquin)، ولا الـ(Chukkim) الحبري[٤]. أما تعاليم الطهارة والمحرمات وما إلى ذلك، فهي موجودة أيضاً في مصر، ولكنها لا تعود إلى التعليمات الأخلاقية العامة.

---

(١) انظر: D. Römheld, Wege der Weisheit. Die Lehren Ameuemopes und Proverbien 22, 17 - 24, 12 Berlin/ New York 1989.

(٢) انظر هنا المجموعة الجميلة لـ: Hellmut Brunner, Altägyptische Weisheit, Zürich 1988.

(٣) انظر هنا مؤلف .Ma'at

(٤) انظر: Moses der Ägypter، هامش رقم 137.

ولم يكن ذلك يختلف كثيراً عن إسرائيل في الأصل. ونجد في الإنجيل قواعد من نفس هذا النموذج، مثلما كانت ممثلةً في تعاليم الحكم في مصر وفي بلاد ما بين النهرين[١]. كما لم تكن هذه القواعد الحياتية بمستوى الالتزامات المقدسة، التي أمر بها الإله نفسه، وإنما هي إرشادات بشرية بالدرجة الأولى، تستند على تجارب طويلة وعلى المعارف التراثية للأجيال. ويتعلق هذا النوع من الحِكم الدنيوية نسبياً بالإنجيل وبالملك سالومون كشخصية رمزية، مثلما ترتبط قوانين الإله المقدسة مع موسى. وكان موسى مسؤولاً عن قوانين الإله المقدسة، ذلك النوع من العدالة التي تأتي من التضامن مع الإله، أي من مركز الدين، وتلك القوانين التي يؤدي اتباعها إلى ترابط الإنسان والإله في تحالف معين. ويفضل استعمال هذه القوانين باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية وغيرها على شكل مفرد كـ«قانون» ينطبق على كلمة التوراة العبرية التي تعني «توجيهاً»، والتي تستند على أسفار موسى الخمسة بأكملها، وتشمل إلى جانب القانون التاريخ أيضاً. ولهذا الترابط بين القانون والتاريخ أهمية فائقة: حيث تستند عليه الخاصية الفريدة للقانون، ويعتبر هذا الحق مقدساً مثل التاريخ، لأنه يحتوي على قوانين شعب الإله التي ثبتت عدالة شعب الإله، وليس الأخلاق العامة.

تقف عالمية الحكمة السالومونية في موقف معاكس للخاصية الفريدة للحق الموسوي. ويحتوي سفر الأقوال على مجموعات مختلفة من الأقوال الحكيمة، منها مجموعة كانت قد ترجمت جميعها عن اللغة المصرية[٢]. وتشكل مجاميع أقوال الحكم علماً منتشراً في جميع أنحاء القسم الشرقي من البحر الأبيض المتوسط. وتتنافى الخاصية الفريدة المقدسة للحق الموسوي مع الخاصية العالمية، والدنيوية نسبياً، للحكمة السالومونية. وبالطبع علينا أن نحدد هنا أيضاً مفهوم الدنيوية. وبالرغم من أن هوخما (Hochma) لم تكن إلهة مثل ماعات التي كانت

---

(١) انظر مثلاً: Gerhard von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, Bernhard Lang, "Klugheit als Ethos und Weisheit, München 1991, 177 - 192".

(٢) Diethard Römheld, Wege der Weisheit, Die Lehren Amenemopes und Proverbien 2, 17 - 24, 22.

سائدة في مصر على الدوام، ولكن وضع عنوانٍ لهذه المجموعة الكاملة من الحكم مثل جملة: «إن الخوف من الإله هو بداية الحكمة» (المزمور ١١١/ ١٠، أنظر الأقوال ١/ ٧ و٩/ ١٠)، يجعل الحكمة تستند على أسس دينية. وتقترب في التفاسير الحبرية المتأخرة: التوراة وخوخما (Chochma) مع بعضهما البعض بحيث تصبحان ممتزجتين مع بعضهما البعض، وأحياناً تشكلان هيكلاً واحداً. ولكن الحديث هنا هو عن أصولها، حيث يتضح لنا بأن للحكمة في إسرائيل أصلاً دنيوياً بعيداً عن الطقوس الدينية مثلما هو الحال في مصر.

وعلى هذا فإن تصور عدم وجود الأخلاق في الأديان «الوثنية» هو ليس صحيحاً. والشيء الصحيح فقط، هو أن الأخلاق لا تعود إلى الدين بالمعنى الضيق ولا إلى طقوس القرابين وقواعد الطهارة، وإنما تعود إلى مجالات دنيوية للحكمة، غالباً ما تكون طبقية أو بلاطية. والأخلاق تخص حياة البشر وسلوكهم مع بعضهم البعض، ولا تخص علاقتهم مع الآلهة. وأنا افترض بأن العدالة لم تولد في أحضان الدين، وإنما جاءت إليه من الخارج، وبهذا جعلت الدين أخلاقياً، وجعلت وقبل كل شيء، العدالة لاهوتية أو مقدسة. وتظهر هذه العملية بأوضح وجه، عندما ننظر إليها من الجانب المصري، لأن النصوص المصرية لا تضع أمام أعيننا أصول الأخلاق الدنيوية نسبياً، وإنما ترينا أيضاً بداية جعلها لاهوتية.

تقع الخطوة المصرية لجعل العدالة لاهوتية في فكرة محكمة الأموات، التي كانت بدايتها في عتبة الانتقال من الألف الثالث إلى الألف الثاني قبل الميلاد، والتي وضعت فكرة العدالة على أسس إلهية. وحتى في حال فشل الملكية التي كانت مكلفة من قبل إله الخلق بتنفيذ العدالة في الأرض، يصبح الفرد مسؤولاً بعد موته عن أعماله في الدنيا أمام الآلهة[١]. ولكن المعايير التي خصت محكمة الأموات، لم تكن في الواقع سوى معايير الحياة الاجتماعية نفسها مثل: لا تقتل

---

(١) انظر للمؤلف: Ma'at, 5. Kapitel Ägypten eine Sinngerchichte, 178 - 195 Bern Janowski, M. Welker (Hgg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abenbländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen.

ولا تسرق ولا تكذب ولا تقوم بالدعارة ولا تهين الملك ولا تطعن الإله ولا تحرّض على التمرد ولا تمس ملكيات المعابد؛ ولكنها تحتوي أيضاً على أمور أخرى أكثر دقة من ذلك مثل: لا تشي بأحد أمام رئيسه ولا تؤلم أحداً ولا تجعل أحداً جائعاً ولا تسبب ذرف الدموع ولا تعذب الحيوانات ولا ترفع مقدرة العمل المعينة في بداية كل يوم ولا تشتم أحداً أو تتنازع معه ولا تستمع سراً لأحد. ولا تلوح لأحد باليد ولا تغضب ولا تقوم بعمل عدواني ولا تتكبر ولا تغض سمعك أمام كلمات الحقيقة(١).

إن الخطوة الحقيقية لجعل العدالة لاهوتية في مصر هي ليست تكوين الدولة، وإنما فكرة محكمة الأموات، وبهذا توضع معايير الأخلاق على أسس لاهوتية. على أن الإله لا يظهر هنا كمشرع وإنما كقاضٍ. ولهذا الاختلاف ميزة حاسمة، لأن القانون الذي يحاكم به الإله الأموات في مصر هو ليس من وضع الإله، وإنما هو حكمة بشرية. والإله يحاكم بنفس مقاييس هذا الجيل والأجيال القادمة. ومن عاش بتجاوب مع البشر، يعيش متجاوباً مع الإله أيضاً. والإنجيل هو الذي بدأ لأول مرة بمد حدود صارمة وصاغ الرأي القائل بإمكانية التألم من أجل العدالة أيضاً. ويظهر الإله لأول مرة في إطار الدين قاضياً ومشرعاً على حد سواء، وعندها تصبح فكرة حكم الإنسان وحكم الإله في طريقين مختلفين. وتصبح العدالة بهذه الخطوة من أمر الإله ومن صلب الدين، وهذا في الواقع هو من إنجازات التوحيدية الإنجيلية.

لقد جعلت التوحيدية الالتزامات الحقوقية والأخلاقية التي وجدتها لاهوتية، أي أنها جعلتها من أمر الإله، وبنتها في موضع مركزي في عمارة القانون الحاوية على ثلاثة طوابق. ويحظى هذا الموضع، التوراة، على لطف أبدي مطلق. وتلقى التعاليم الإلهية الأبدية في أسفار الأنبياء تجديدها الزمني وتأويلها التاريخي. وتجمع كتب الأدب (Ketubim) الحكم المعروفة للتدين المعاش والخشوع أمام

---

(١) Totenbuch, Kapitel 125 Erik Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich 1979, 233 - 245.

الإله. ولا توجد مشابهات لذلك في حضارات الشرق القديم إلا على هذا المستوى. ولا تحتوي حتى مخطوطات حمورابي في تاريخ قبولها على شيء يمكن مقارنته بمستوى هذه الالتزامات. فليست للتوراة ولا للأنبياء مشابهات. وكلمة الملك التي تسن القوانين الملموسة وتصبح سارية المفعول، يقولها شفوياً، وتبقى على هذا الحال مدى الزمن. ويأتي الملك القادم ويسن قوانيناً جديدة. وعلى هذا فالعدالة هي أزلية، أما القانون فيتغيّر من جيل لآخر، فهو يتجسم في الملوك وأصحاب القانون، ولكن ليس في الكتب المقدسة.

وعندما تجعل التوحيدية الحق لاهوتياً وترفعه إلى مستوى حق الإله، تحرر بذلك الإنسان من العقيدة الضالة والقائلة بأن البشر، لا بد أن يتشاجروا بعضهم مع البعض الآخر، إذا لم يكن لهم ملكاً يشرع لهم القوانين. وبهذا يختل الاتحاد الوثيق بين الدولة والعدالة (وكذلك بين السلطة وقوى الخير). لذلك يجب التمسك بهذا الفكر التحرري المشجِّع، لكي لا نقع في مكائد العقائد الضالة. وبدون إله حاكم، يراقب الإنسان دوماً، لا يمكن تحقيق كرامة وحقوق هذا الإنسان. ولا يمكن للإنسانية أن تتفق على دين واحد مشترك. ولكن، إذا كان للدين ولحقوق الإنسان جذران مختلفان، فلا بد أن ينتصر الأمل في التفاهم على مبادئ حقوقية مشتركة. وفي النزاع على هذه المبادئ، ستلعب الأديان التي رفعت العدالة في راياتها، دوراً مهماً وربما حاسماً، سواء مع أو دون أولوية الأصوات «الدنيوية» التي أوصت بهذا الأمر.



الفصل الثالث

منازعات التذكر
بين عبادة الأوثان وتحطيم صورها

١ ـ أسطورة المجذومين والصدمة النفسية لعصر العمارنة

تنص إحدى فرضيات كتابي عن موسى، التي أدت إلى معارضة شديدة بوجه خاص، على ما يأتي: كانت كراهية الساميين في أصولها المصرية المبكرة هي كراهة التوحيدية. وكانت التوحيدية في بدايتها موجهة ضد تأليه الكون، الذي يحتوي ضمنياً على تأليه السلطة. وتستند هذه الفرضية على أفكار آثار الذاكرة الخفية في تاريخ التوحيدية العائدة إلى إخناتون، أي قبل نشوء التوحيدية النبوية في الإنجيل بزمن طويل. والسؤال هنا هو كيف يمكننا فهم دور إخناتون في هذه القصة، إذا أردنا إنكار التأثير المباشر أو غير المباشر لدين العمارنة على الإنجيل؟ ومن بين نقادي من أشار إلى البعد الزمني الكبير بين إخناتون والأنبياء، وإلى إمكانية اختفاء أي تذكر عن العمارنة في التراث المصري المتأخر، وبذلك رفضوا وجود أي علاقة بين العمارنة والإنجيل[١]. وأنا لا أدعي أبداً (مثل سيغموند فرويد) بوجود علاقة مباشرة لإخناتون بموسى أو لإخناتون مع بدايات التوحيدية الإنجيلية. ولا أدعي حتى بوجود بقايات من التذكر في مكان ما في مصر أو كنعان

(١) انظر إلى جانب كايزر Franz Maciejewski, "Ausschlie sslichkeits - Sprüche in der Holocaust Desatte", in: R. Kloepter, Kritik und Geschichte der Intoleranz, Heidelberg 2000, 199 - 214, hier 20 - 208 يرفض ماسيفسكي العلاقة مع أسطورة المجذومين لزمن العمارنة عند مانيتو. والمسألة حسب رأيه هي ليست «عداء التوحيدية»، وإنما كره اليهود.

حول دين العمارنة، والتي يمكن أن تكون قد أثرت بطرق غير مباشرة على نشوء التوحيدية النبوية[1]. أما فرضيتي فتقول، بالدرجة الأولى، بإمكانية حصول ارتباط بين إخناتون وموسى في وقت متأخر. ومن الممكن في الواقع أن يكون قد أضيف تذكر أسطوري لعصر العمارنة، وبقي هذا التذكر حيوياً طوال القرون، وأصبح في العصر الهيليني، عندما صار للمصريين علاقة مع التوحيدية اليهودية، ملتصقاً باليهود وبموسى. إن هذا هو شيء ممكن، وإن بدا غير محتمل. وكان رد فعل المصريين على التوحيدية المرموزة باليهود النفور والبغض، حيث لقيت التوحيدية عندهم موقفاً معادياً.

والتذكر الوحيد لعصر العمارنة، كما تقول الفرضية، أنه كان عند المصريين خليط من الخوف والبغض ضد أي نوع من أنواع محاربة الصور. ووجد هذا الخليط تعبيره في أسطورة المجذومين، مثلما يرويها مانيتو. وعلى هذا فإن كُره الساميين المصري له جذوره في معاداة التوحيدية، ويمكن توضيح ذلك في استنتاجات العواقب النفسية التاريخية لعصر العمارنة.

ولكي أتمكن أن أبين أسباب هذه الفرضية، على أن أعالج مسألة «أسطورة المجذومين» ثانية، بالرغم من أنني قد ذكرتها بالتفصيل في فصلين من كتابي «موسى المصري». وقد لخص يوسفوس فلافيوس هذه الأسطورة في بحثه (ضد أبيون)، وعالج في هذا البحث أيضاً نزاعه مع علماء التاريخ الهيلينيين ذوي الأصل المصري، على أكثر الاحتمالات، الذين صوروا خروج اليهود بطريقة تهجمية، قلبوا فيها التقارير الإنجيلية على رأسها. أما أبيون نفسه، الذي اتجه البحث بالدرجة الأولى ضده، فقد اتخذ مكاناً مرموقاً في هذه المقتطفات الدعائية ضد اليهود. ويعطي لنا ملف يوسفوس فلافيوس رؤية مفاجئة للمرحلة المبكرة لكره اليهود الواضح، التي تركز كل جهدها على مصر. وتمخضت عن مرحلة البطالسة وإسكندر الكبير في مصر سلسلة من الدعايات المركزية ضد اليهود، استمرت

(١) ولكن بإمكاني أن أتصور هنا بأن المزمور رقم ١٠٤ يستند على ترجمة بابلية للترنيمة الكبيرة التي وصلت إلى كنعان بطرق المراسلات الدبلوماسية مع بلاط العمارنة، ثم انصهرت هناك بعد ذلك في الأدب المحلي.

بعدها على شكل عداء السامية والتي بقيت حية حتى إلى أحدث عصورنا الحالية. ولهذه الحالة أهمية كبيرة، لأنها ترينا، بأن عداء اليهود له جذور قديمة جداً، أقدم من المسيحية نفسها، التي اتخذت بعد ذلك هذه البقعة المظلمة من عداء اليهود التقليدي وأزادت في عمقها[١].

ووجدت ظاهرة عداء اليهود المصرية لما قبل المسيحية اعتبارات قيمة في البحوث المجزية. وصدر في السنين الأخيرة كتابان حول معالجة هذه المسألة، الأول بقلم عالم اليهودية البرليني بيتر شيفر[٢]، والثاني لعالم التاريخ الإسرائيلي القديم زفي يافيتز[٣]. واتفق الرأي أخيراً بأن عداء اليهودية هذا كان قد ازدهر في أوساط الحضارات المتعددة في الإسكندرية، التي كانت تقطن فيها (دسبورية) يهودية قوية، تعيش في جانب الإغريق والمصريين. ولم يكن ذلك خالياً من التوتر، الذي أدى إلى امتعاض شديد من جانب سكان مصر الأصليين المضطهدين. وكان الاختلاف موجوداً بالدرجة الأولى في كيفية التخلص من هذا النزاع، حيث نظر الجانب الأول إليه على كونه نزاع مصري، تطور بعد ذلك إلى تكوين ردود فعل للوثنية ضد التوحيدية الإنجيلية وحقها في الانفراد، وطعن جميع الأديان الأخرى بأنها لا تعبد سوى صور وحسب. هكذا فهم مثلاً أموس فونكنشتاين تقارير الخروج على كونها تقارير «مضادة للتاريخ»، أو تحول مقصود لكتابة التاريخ الإنجيلي لغرض تحطيم الصورة الذاتية المتكونة عند اليهود من جراء تحول قصتهم الثابتة[٤]. أما بيتر شيفر فيرفض هذا التفسير الجوهري، ويصر على العامل التاريخي لهذه العملية التي لا يكمن سببها «بطبيعة الأشياء»، وإنما بترابط عدة حالات تاريخية معينة، وأحداث تاريخية، أي أنها متعلقة بالتاريخ نفسه،

---

(١) Ernst Baltrusch, "Bewunderung, Duldung, Ablehnung, Das Urteil über die Juden in der griechisch - römischen Literatur" in: KLIO 80, 1998, 403 - 421.

(٢) Peter Schaefer, Judaeophobia. The Attitude Towards the Jews in the ancient world, Cambridge, Mass, 1997.

(٣) Zvi Yavetz, Judenfeindschaft in der Antike, München 1996 انظر أيضاً: Ernst Baltrusch, die Juden und das Römisihe Reich, Darmstadt 2002.

(٤) Amos Funkenstein, Perceptions of Jewish History, Berkeley 1993, 32 - 49.

وليس بعوامل كبيرة أخرى مثل «ماهية اليهود» أو الطبيعة المصرية. وهو يريد أن يتجنب بكل الأحوال، لدوافع واضحة ومفهومة، القول بأن اليهود مسؤولون أنفسهم عن الكره الموجه ضدهم. أما اليهود فيرون في ذلك شيئاً آخر، لأنهم يعرفون «بأن الغضب كان قد نزل في جبل سيناء على شعوب العالم»(١)، وهم يحترمون صليب هذا الغضب لحبهم بالتوراة. وهذا ما يزيد في ثقتهم بأن آلامهم ليست عديمة الفائدة، ولم تنشأ بمحض إرادة التاريخ. وعلى هذا فلا تتعلق المسألة الجوهرية بعداء الساميين المبتذل، وإنما تتعلق بباعث يهودي داخلي تاريخي.

أما تفسيري الخاص فهو أيضاً «جوهري»، ويبحث عن نواة النزاع ليس في «ماهية» اليهودية، وإنما في الماهية المصرية، وذلك في سلسلة من التجارب النفسية، والتي يمكنني أن أشخص من بينها هنا أصل هذا الباعث بالأزمة النفسية لدين العمارنة. وأود أن أذكر أسباب هذا التعليل، الذي يستند بالدرجة الأولى على شهادة مانيتو مرة أخرى هنا. وهو يعتمد على التمييز الضيق بين صيغة مانيتو وبين جميع الصيغ الأخرى لهذه الأسطورة. وبينما تتحدث الصيغ الأخرى كلها عن اليهود، لا تتحدث صيغة مانيتو عن اليهود أبداً. والترابط الوحيد الذي جاء هنا، هو الملاحظة التي لصقت بالقصة مؤخراً.

يروي مانيتو عن كاهن مصري إسمه أوزارسيف قام بقيادة جماعة من المجذومين في عصر الملك أمنحتب الثالث (أي والد الملك الذي شُطب اسمه من قائمة الملوك والمدعو إخناتون). وقد قبض الملك على المجذومين ونفاهم إلى المعتقلات الجماعية وألزمهم بالأعمال الإجبارية. وذلك لأن الملك كان قد تنبأ بأن المجذومين سيلوثون البلد بالنجاسة، وبذلك يمنعون (الملك أمنحتب الثالث) من رؤية الآلهة. وعندها تفاوض أوزار سيف مع الملك، وتوصلا أن ينسحب أوزار سيف إلى مدينة الهيكسوس القديمة، أو اريس، في الدلتا الشرقية. وقام أوزار سيف هناك بتنظيم المجذومين في مستوطنات، وصار يشرّع لهم القوانين ويصدر لهم الوصايا. وكانت الوصية الأولى هي عدم جواز تقديس الآلهة،

---

(١) Badylonischer Talmud, Traktat Sabbat 89a انظر أعلاه أيضاً الفصل الأول المقطع الثالث.

والوصية الثانية، وجوب أكل لحم الحيوانات المقدسة والتغلب على كل محرمات الأطعمة السارية لحد الآن. أما الوصية الثالثة فتتعلق بالاختلاط بالمحيط الخارجي. وبالتالي اتخذ أوزار سيف إسماً جديداً له وهو مويسيس (Moyses). وهذا هو التعليق الذي ساعد مانيتو نفسه أو قارئه يوسفوس على تكوين علاقة ذلك بسفر الخروج. وبهذا يلتقي إله الملحدين المكبوت مع النبي المشرّع الأصيل. ويحصّن أوزار سيف بعد ذلك، أو مويسيس، المدينة ويسيطر على مصر، ويقوم بأعنف وأقسى أنواع الإرهاب لمدة ثلاثة عشر سنة. وأحرق المجذومون المدن والمعابد وحطموا صورها وحولوا المكانات المقدسة إلى مطابخ. وصاروا يقلون الحيوانات المقدسة بعد وضعها في الأسياخ لأجل أكلها. وتنطبق مدة ١٣ عاماً على وجه التقريب مع مدة الاستيطان في العمارنة، حيث تجري هذه الحوادث في زمن العمارنة. ويبدو لنا الآن واضحاً، بأن هذه الأسطورة تحتفظ بتذكر ضعيف مكبوت عن فترة توحيدية العمارنة، التي تظهر معالمها التجريبية هنا بأكمل وجه[١].

ويرمي مانيتو الضوء على التمييز الموسوي من الجانب المعاكس، أي من جانب الوثنيين. وتصبح وصية عدم عبادة آلهة آخرين عند مانيتو، عدم عبادة الآلهة عموماً. ويصبح من وصية تحريم الصور، وصية تحطيم الصور وذبح الحيوانات المقدسة. كما يصبح أخيراً من فردية الانعزال الذاتي، عدم الاختلاط بالمحيط الخارجي. ونعثر هنا لأول مرة على لغة الأمراض، ومن وجهة نظر الدين التقليدي، الذي يستند على التمييز بين ما هو طاهر وغير طاهر. ويظهر الدين الجديد المحطم بقسوة للآلهة والصور عن كونه أقبح شكل من أشكال التلوث، وهو الجذام. وأخذ أصحاب الكنائس بعد ذلك هذه اللغة واستعملوها ضد الوثنيين وعابدي الصور. ويصف أويسبيوس ذلك بالمرض «المصري»، كما يصفه ثيودورت بالمرض «الإغريقي». وعلى هذا فإن عبادة الأوثان حسب نظرهم هي

---

(١) انظر: Antonio Loprieno, La Pensée et L'écriture, Paris 2002, 110 - 115 ويمكن للمرء أن يثبت هنا بأن تعليل العمارنة في تقرير مانيتو قد وجد صدىً في علم المصريات عموماً، وذلك بالإستثناء إلى تذكر آخر مثل تذكر الهيكسوس والآشوريين والفرس.

ليست سوى وباء وإدمان لا يمكن التخلص منهما إلا بالقانون الذي يعمل هنا مثل عمل العلاج ضد المخدرات. وفي لغة الأمراض، وبالأخص بالمعنى المجازي، تنتظم المعرفة الواعية حول مواجهات الأزمة النفسية للدين التوحيدي مع ما يفرقه بين الحق والباطل. ويظهر هنا وقبل كل شيء، بأن عداء اليهودية المصري يستند في الواقع على الكبت والاختلال النفسي الجماعي. وقد جرب المصريون في مقابلتهم مع التوحيدية اليهودية استعادة الكبت الذي أدى إلى رد فعل شديد للغاية.

ويرينا تقرير مانيتو بأن تعابير مثل «الأزمة النفسية» و«الكبت» و«الكمون» يمكن أن تتعلق ليس فقط بالظواهر النفسية، وإنما بالظواهر الحضارية أيضاً. ويكمن كبت إخناتون في إزالة كل آثار ومعالم عصر العمارنة، بما في ذلك شطب إسمه من قائمة الملوك، بحيث أصبح من الصعوبة معرفة طبيعة التذكر النفسي لذلك الزمن، وبالتالي إلى صعوبة إمكانية تدوينه وتعيين مكانه وزمنه. ولهذه الأسباب أخذ هذا التذكر ملامح أسطورية غير واضحة. وبهذه الطريقة تكونت حالة الكمون. وبعد جيل واحد أو جيلين، لم يعد بالإمكان تعيين الاسم المرتبط بتلك الثورة التحطيمية. وبالرغم من ذلك لم يُطمس إسم إخناتون تماماً. حيث بقيت تحت قناع أوزار سيف آثار التذكر في ذاكرة الشعب، وكونت هذه «مكاناً خفياً» ساعد بعد ذلك على إجلاء العلاقة بين إخناتون وموسى.

إن تفسير يوسفوس لأسطورة المجذومين هو قلبٌ افترائي لقصة الخروج، ويشكل بحد ذاته حالة كلاسيكية مهمة للقراءة الخاطئة، لأنها تؤثر حتى هذا اليوم على كل القراء، الذين لم يكن بإمكانهم، مثل يوسفوس، التخلص من هذه الرموز المتعلقة بالتاريخ المصري. ويوضح مانيتو للقراء المتنورين، بأن المسألة هي ليست طرد الهيكسوس، وإنما حادث آخر يتحدث عنه في مكان آخر، والذي وضعه يوسفوس في علاقة مع قصة الخروج لأطفال إسرائيل. كما أن مانيتو دوّن أسطورة المجذومين بأكثر من مئتي عام بعد الهيكسوس، أي في زمن أمنحتب الثالث، لأنه يأتي بأمنحتب الحكيم، ابن بابيس (أي حابو) الذي يجعله بطلاً لهذه القصة. وكان هذا شخصية تاريخية فذة، ظن مانيتو معرفة قرائه لها، والتي حضت في ذلك الزمان على تبجيل ديني كبير. أما يوسفوس فلم يعد يفهم هذه المفارقات

لأنه خلط بين تقرير الهيكسوس وتقرير المجذومين ووضعهما في مصاف واحد. ولكن مانيتو اعتقد بأن تقرير الهيكسوس أوثق بكثير لأنه يستند على تراث كتابي بعكس تقرير المجذومين الأسطوري والمنتقل شفوياً من جيل لآخر.

وهكذا كان بالنسبة لقراء يوسفوس غير المصريين مثل أموس فونكشتاين وبيتر شيفر وفرانز ماسيفسكي(١). إذ لم يكن بإمكانهم الاستفادة من الإشارة إلى أمنحتب الثالث وإلى عصر العمارنة، وقراءة قصة المجذومين على كونها رد فعل هيليني على اليهودية الإسكندرية. أما بالنسبة لقراء علم المصريات، فتصبح الإشارة إلى عصر العمارنة لأزمة التدوين تحت زمن أمنحتب الثالث وتحديد ذلك بثلاثة عشر عاماً، وهو ينطبق على مدة الإستيطان في العمارنة، وأخيراً الخصائص الدينية الواضحة لهذا النزاع(٢). وعلى هذا فالمسألة هنا ليست مسألة سياسية، وإنما مسألة دين، كما أنها ليست مسألة استغلال واضطهاد، وإنما مسألة تحطيم مذهب تعدد الآلهة المصري، الذي كان يرى في الحيوانات المقدسة مركزاً لأقدس ما عنده. ولا تنسجم هذه التفاصيل لا مع زمن الهيكسوس ولا مع عصر الهيلينية، وإنما مع الزمن الذي وضعه مانيتو لذلك فقط. وإذا أردنا، إضافة إلى ذلك، التمعن في انتشار وباء الطاعون بعد عصر العمارنة مباشرة في جميع أنحاء الشرق الأدنى لمدة عشرين عاماً(٣)، فعندها

---

(١) "Ausschliesslichkeitsansprüche" لقد صلح Maciejewski تعليله في هذه النقطة في كتابه: Psychoanalytisches Archiv und jüdiches Gedächtnis. Freud, Beschenidung und Monotheismus, Wien 2002, 293 - 307 واستجاب بذلك على مسودة فصل من هذا الكتاب في: "Antijudaismus oder Antimonotheismus? In: Dieter Borchmyer (Hg.), Das Judentum im Spiegel sener kulturellen Umwelten, Neckargmünd 2002, 33 - 54.

(٢) Eduard Meyer, Aegyptische Chronologie, Leipzig, 92 - 95: Rolf Krauss, Das Ende der Amarna - Zeit, Hildesheim, 1978; Donald Redford, "The Hyksos lnvation in History and Tradition, in: Orientalia 39 (1970), 1 - 51 ويرجع ريدفورد أسطورة المجذومين إلى عصر العمارنة.

(٣) انظر هنا: Hans Goedicke, "The Canaanite Illness", Studien zur Alägyptischen Kulture II (1984) 91 - 105; "The End of the Hyksos in Egypt in: Leonard H. Lesko (Hg.) Egyptological Studies in Hunor of Richard A. Parker, Hanover u. London 1986, 37 - 47.

سيكون مفهوماً إذا نسبنا كل ما له علاقة بمرض ما، سواء كان طاعوناً أو جذاماً[١]، إلى هذه المسألة.

ومن الطبيعي أن يطرح السؤال هنا عن سبب عدم تكلم مانيتو عن إخناتون، إبن أمنحتب الثالث، وإنما كان كلامه عن أوزار سيف، ولماذا وصف مانيتو هذا الدينَ الملكي بثورة من أعلى، عندما تحدث عن تمرد المجذومين. وأريد أن أعلل هذا التحريف بالأحداث التاريخية بإرجاعها إلى الكبت الذي حدث بعد إخناتون وجعله نتيجة لذلك، أي نتيجة لملاحقة كل ما يذكّر بإخناتون. فنحن نعرف بأن اسمه مُشطب من قائمة الملوك بعد عصر العمارنة مباشرة، وبعدما رجعت مصر إلى الدين التقليدي الذي حرمه إخناتون، وأتلف كل ما يذكر به بشكل جذري. لذلك لم يعد هذا التذكر قابلاً لتحديد مكانه، ولم يعد يعرف المرء ما اسم ذلك القائد، ونسي بذلك تورط الملكية بهذه الأحداث المكرهة. ثم رُمز إلى هذا النوع من الإلحاد الذي يمكن التعبير عنه بالكلمات إلى دلالة المرض كأسوء نوع من أنواع عدم الطهارة التي عرفتها مصر (وإسرائيل أيضاً)، وهو الجذام[٢].

وتبقى مسألة كيفية بقاء تذكر غير مرتبط بمكان ثابت ولا مسجل في التدوين التاريخي الرسمي لقوائم أسماء الملوك، ولا هو موثق بآثار ظاهرة، حتى ولو كانت مشوهة في قليل أو كثير، أقول كيف استطاع هذا التذكر من البقاء أكثر من ألف سنة، حتى وصل أخيراً إلى مانيتو؟ هناك ثلاث نقاط يمكن أن تسند هذه الفرضية: أولا لم يشمل مطاردة دين العمارنة جميع الآثار، بل بقي قليل منها مثل شواهد

---

(١) انظر حول الجذام في مصر القديمة W. Westendorf, pharaonischen Ägypten in: J. H. Wolf (Hg.) Aussatz - Lepra - Hansen - Krankheit, 1986, 35 - 57.

(٢) مثلما كان الكاهن الأعلى في إسرائيل، كان في مصر كهنة (زاخمت) مسؤولون أيضاً على رقابة الجذام. وحسب معلومات J. F. Quack يفرض «كتاب المعابد الذي نشره هو بنفسه، على كاهن (زاخمت) بطرد جميع المصابين بالجذام إلى خارج المدينة، لكي يمنعوهم من الاتجاه نحو أي مكان في المدينة، وعندها لا بد أن يقوموا بتطهير ذلك المكان الذي دخلوا إليه. والكاهن يراقب جميع أنواع أمراض الجذام». وقد اكتشفت ماري دوغلاس في كتاب نويري تشابهاً في مَعالجة المجذومين وعابدي الأوثان. لهذا فمن الممكن أن نصل في إطار علم الدلالة المصري إلى تشابه بين محطمي الأصنام والمجذومين. انظر: Mary Douglas, "In the Wilderniss. in: Journal for the Study of the Old Testament Suppl. Serien 158, Sheffield 1993, 148.

العمارنة على الحدود، كما لم تُخرب قبور الناس الخاصة. ومن يدري ما حدث خلاف ذلك في أعمال البناء القائمة على الدوام، وما إلى ذلك في مسار الزمن.
وأخيراً تستند معرفتنا اليوم لتلك الحقبة على مجموعة من الوثائق الفريدة من نوعها، وعلى التماثيل من أمثال شواهد حدود العمارنة. وربما ظهرت بسبب ما يبدو في الأعين المصرية لغزياً ومقرفاً أو تشويهاً جسمياً غريباً لأشخاص معينين هنا، كالأساطير، كما هو الحال في قصة المجذومين[1]. وثانياً بقيت كثير من الآثار التي حُطمت مرئية. وعندما أتحدث أنا هنا عن «الكبت»، لا أعني بأن كل هذا التذكر قد اختفى دون بقايا، ثم برز من جديد، بعد ألف سنة من الانطواء، وعدم الوعي الجماعي، وإنما أعتقد بأن هذا التذكر أصبح هامشياً ومتلبّساً بأعمال شيطانية. وثالثاً أن هذه الأسطورة ارتبطت مبكراً بتذكر الهيكسوس، لذلك تغير هذه التذكر بقدر ما تدعو إليه هذه الحالة. وقد نزح الهيكسوس من جنوب فلسطين وبنوا في القرن السابع عشر والسادس عشر قبل الميلاد عاصمتهم أواريس في الدلتا الشرقية، وسيطروا على مصر السفلى، وأخضعوا مصر العليا لهم بواسطة دفع الضرائب. ولا ترينا الوثائق المعمارية والكتابية صورة خاصة لسلطة إرهابية ولا إلى عصر من الآلام. وبعد جيلين من طرد الهيكسوس، وضعتهم الملكة حاجب زود في إحدى كتاباتها تحت هذا الضوء:

لقد أصلحتُ ما كان خرباً،

وقومتُ ما كان متفسخاً، عندما كان الأسيويون في شمال البلد، في أورايس،

وكانوا همجاً متفرقين، بينهم من الذين حطموا ما كان مبنياً.

ولكنهم سيطروا بدون إله الشمس،

---

(١) A. I. Elanskaya und O. D. Berlev, "nshelket in Apophthegmata partum and hoi lelobe menoi in Hanetho", in: Captology: Past, Present and Future, OLA 61, 1994, 305 - 316
ويرى هذان المؤلفات في دافع الجذام إشارة إلى خاصية فن العمارنة في فهم هذه الغرابة بالتشويه الجسمي، مثلما ترينا شواهد الحدود التي بقيت مرئية لجيل ما بعد أخناتون. وكان مانيتو، حسب هذه الآثار، أول من ربط الصور الملكية لزمن العمارنة مع أحد الأمراض وهو الجذام.

حيث لم يقم هو بأي أمر إلهي، حتى بالنسبة لجلالتي،

بينما استمررت أنا على عرش رع،

بعدما جاءني التنبؤ للمرحلة القادمة

بأني سأكون الغازية بالولادة (فهي تكونت وغزت)[١]

وهناك قصة تعود إلى العصر الرمسيسي، أي بعد تجربة العمارنة، يبرز فيها أبو فيس من الهيكسوس كهيكل توحيدي، «لا يقدس إلا إله واحد وهو سيت». وقد اتخذ على أغلب الظن تذكر الهيكسوس بعد جيلين أو ثلاثة أجيال من عصر العمارنة وتحت انطباعات التجارب الجديدة، خصائص النزاع الديني[٢]. وهكذا تكون من التقاليد زمن آلام يحمل طابعاً دينياً. ولم يختف هذا التذكر، وإنما بقي يُروى خلال القرون المتعددة، وتحت تجارب جديدة مثل «المؤامرة السورية» في زمن الانتقال من الأسرة التاسعة عشرة إلى الأسرة العشرين[٣]، والاحتلال الآشوري الفارسي ثم تفاقم السلطات الأجنبية والتي التصق معناها السلبي باليهود.

ولسنا هنا، حسب نظري، بسبب مشكلة كيفية بقاء تذكر استمر لمدة تزيد على الألف سنة، وإنما بصدد كيفية التأثير المتزايد لهذه الأزمة النفسية. وعلى هذا فإن المشكلة الحقيقية هي ليست قوة التذكر، وإنما إصرار تأثير الأزمة النفسية. إن تجارب سقوط التوحيدية التي دامت ثلاث عشرة سنة فقط، والتي عالجها مانيتو، غيرت المعطيات الحضارية للمصريين إلى درجة بحيث أن ردود فعلهم أزاد من الخوف الدائم من الدين اليهودي.

وعلينا الآن أن نوضح، لماذا جاءت هذه التجارب بالأزمة النفسية بالرغم من عدم وجود دور لغزاة أجانب. إن التوحيدية التي جاء بها إخناتون إلى مصر كانت

---

(١) A. H. Gardiner, Journal of Egyptian Archaeologie 32, 43 - 56.

(٢) إن ما يهمني هنا هو ليس «الإتجاه نحو السلسلة المتعاقبة والمهمة لهيكسوس العمارنة وجعلها كنموذج متمم، ولا اقتصار الثقل التقليدي البارز على قبول أحداث العمارنة» انظر: M. Görg, "Der Sogenamnte Exodus zwischen Erinnerung und Polemik" in: Jerusalem Studies in Egyptology, Agypten 7. Altes Testament 40, 1998, 169.

(٣) انظر Pop Harris I 75, 2 - 7. P. Grandet, Le Grand Papyrus Harris I, BdE 109, Cairo 1994 vol 1, 335f vol 2, 215 - 236.

تقضي بعبادة إله الشمس فقط، الذي كان من أقدس آلهة المصريين منذ الأزل، ولكن ليس على حساب آلهة الآخرين. وقد كان هذا بالضبط هو التجديد الكبير في المسألة. فلم تتكون الأزمة النفسية من جراء إله جديد. وإنما من جراء منع ومطاردة الآلهة القدماء. ولدينا هنا تجارب تخص زمننا في فترة ما بعد الاستعمار، والتي فتحت أعيننا أمام عقلية تعي التعلق باستمرار العالم وبالتنفيذ الصحيح والنظامي لجميع الطقوس، والتي، إذا ما بطلت فجأة، مثل عدم إقامة الاحتفالات وانتهاك حرمة المكانات المقدسة وإتلاف الصور المقدسة ومنع العبادة ومطاردة الكهنة وإبطال جميع ما كان مقدساً في عالم الآلهة وفي المعايير الدينية وطعنه بأنه كذب وهراء بل من أعمال الشيطان وعابدي الأصنام، أقول علينا أن نتصور ما يمكن أن يؤثر كل ذلك على أي مجتمع كان. وقد عاش المصريون فعلاً جميع هذه التجارب، وبالضبط في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكما يبدو لأول مرة في التاريخ. ولا يمكنني أن أتصور إمكانية حدوث كل ذلك دون أزمة نفسية عميقة. وكان الشيء الحاسم هنا، كما قلت وأؤكد عليه مرة أخرى، هو ليس فكرة وحدة الإله، وإنما هي فكرة الآلهة المزورين، والتي أدت إلى فكرة تكوين دين مزور، لا يضع مفهوم حقيقته مع الحقائق المتواجدة والمتعايشة مع الحقائق الأخرى، وإنما يحاربها بكل قوة كحقائق باطلة، ولصالح حقيقته الفريدة. أن إخناتون الذي ميز لأول مرة بين الدين الحق والدين الباطل، كان في الواقع مسبقاً لزمانه، لذلك فقد ظهر في زمانه كملحد ومدنس للحرمات أو من المجانين.

وإذا أردنا الكشف عن خلفية أسطورة المجذومين، فلا بد لنا من الإشارة إلى عصر العمارنة كخلفية تاريخية حقيقية لهذه الأسطورة، وعندما تظهر هذه الأسطورة بمنظار جديد. فليس لهذه الأسطورة علاقة بافتراءات شريرة ضد اليهود، مثلما يقول يوسفوس، الذي يجعل من ذلك مثلاً صارخاً. فالمسألة إذن هي ليست ضد اليهودية، وإنما ضد التوحيدية. فقد صوروا التوحيديين على أنهم ملحدون ومحطمو الأوثان المقدسة، وذلك لأن رمز هذا النوع الجديد من الدين لا يكمن، كما قلنا، بتقديس إله واحد، وإنما بمطاردة الآلهة الآخرين. صحيح أن الأسطورة تهجمية للغاية، ولكنها لا ترد على اليهودية، التي حرمت على نفسها فقط عبادة

آلهة آخرين، ولم تعزل مجاميع أخرى عنها، وإنما كان رد فعلها فقط على تحطيم المنشآت الدينية بصورة جماعية لعصر العمارنة.

وقد اصطدمت هذه الفرضية قبل كل شيء بمعارضة فرانز ماسيفسكي، الذي أراد عزل إخناتون عن تاريخ الذاكرة للتمييز الموسوي: «علينا أن نترك هنا التمييز الموسوي في المكان العائد إليه، وهو اليهودية»(١). وهو يظن بأن في مهمتي بمد خط تاريخ الذاكرة للتمييز الموسوي بحيث يصل إلى إخناتون ومن ثم إرجاع كره الساميين إلى كره التوحيدية التي هي أقدم كثيراً من اليهود، يكمن الضمير السيء وغير المتنور بعد عهد المحارق الجماعية في أوشفيتس، والتي لها أهمية «انتزاع العمل الديني التوحيدي من اليهود (ووضعه على أكتاف آخرين من المصريين)، كما لو أراد جعل هذا التقديم بمعنى الاتهام في إساءة فهمه»(٢). ولكن ذلك كان فرضية سيغموند فرويد، الذي كان يتبع في الواقع أغراضاً أخرى. وبالطبع أنا لا أريد أن أنتزع من اليهود عملية نشر الدين التوحيدي، ولكني أريد أن أنبه فقط، بأن إخناتون كان أول مبشر للدين التوحيدي، إذا أردنا أن نضع رفض الآلهة الآخرين كمقياس للتوحيدية، وأن نقر في سياق نشر الدين، بظهور البغض التوحيدي على الآلهة الآخرين، مثل ظهور كره المعادين للتوحيدية على «مجرم العمارنة» (هكذا نجد تسمية إخناتون في إحدى الكتابات الرمسيسية)(٣). وقد اتفق ماسيفسكي معي أخيراً حول نص مانيتو على اعتباره تذكر مزاح للعمارنة، وفي اتخاذه لموقف أكثر جرأة في ذلك. فهو يعتقد بإمكانية كون «طريقة التاريخ المضاد التي وضعها فونكنشتاين أمام مؤلف قصص الخروج الهيلينية، كانت موجودة في الأصل في تقرير الخروج الإنجيلي»(٤). وعليه فإن قصة الخروج في الإنجيل هي قصة

---

(١) Ausschlie sslichkeits - Sprüche, 208.

(٢) انظر صفحة ٢٠٨ وما بعدها، هامش ١٨. لقد أردت تبرئة اليهود من تهمة إيجاد التوحيدية. وأرى أيضاً مثل ما سيفسكي بأن «مجيء التوحيدية» هو من «الإنجازات الكبيرة للمدينة الغربية»، كما أرى مثل فرويد بالضبط في التوحيدية «تقدماً في الروحانية».

(٣) A. H. Gardiner, The Inceription of Mes. A. Contribution to the study of Egyptian Judicial Procedure Leipzig 1903 - 05 S. 14, 11, 23, Anm. 82 und 54.

(٤) Psychoanalystisches Archiv, 297.

مضادة، ولم تكن سوى رد فعل للأسطورة المصرية التي يمتزج فيها الهيكسوس مع العمارنة: كجزء من التاريخ اليهودي، ولهذا لا يمكن رد اليهود، الذين وضعوا أنفسهم في الجزء المصري لأسطورة دينهم في خلاف الهيكسوس وفي إرث إخناتون»[1]. ويحمل تقرير الخروج الإنجيلي في الواقع جميع خصائص الدين المضاد، أو على الأقل خصائص «التحول القصصي»، وبالأخص بالإشارة إلى الهيكسوس. وقد عمل التقرير من الملوك عبيداً، ومن المطاردة منعاً للهجرة، ومن النزول عن العرش المصري وفقدان الأهمية صعوداً من الاضطهاد نحو شعب الإله الحر. فلماذا لم يختلط هنا مع تاريخ الذاكرة شيء من التذكر حول سقوط توحيدية إخناتون، وبالأخص بعد شمول أحداث مصر لفلسطين، مثلما تشهد رسالات العمارنة؟ وفي الوقت الذي لا استبعد ذلك، أريد البقاء على رأيي في التمييز بين كره التوحيدية وكره السامية.

أما تعليل تذكر العمارنة المزاح والمتلوّث بالهيكسوس، فلا يسري إلا على الأسطورة الأصلية، وربما على مانيتو أيضاً، بالرغم من أن مانيتو كان قد وضع أيضاً علاقة ذلك باليهود. أما الكتاب المتأخرين الذين عالجوا هذه الأسطورة في جميع صيغها المتعددة والمختلفة، فقط ربطوا ذلك مع خروج اليهود فقط، وبهذا يكون يوسفوس محقاً تماماً، عندما يتهم هذا التصوير بالاتجاه التهجمي. وعلى هذا فليس بالإمكان الادعاء بعدم وجود الكره اليهودي في مصر. وهو يجد تعليله بما يمكن تسميته بـ«عقدة العمارنة» عند المصريين وخوفهم من كل أشكال تحطيم الأوثان التي ارتبطت بالأخص في العهد المتأخر، بمنشآت الحيوانات المقدسة[2]. إن الموقف الإنتقادي لليهود أمام الحيوانات المقدسة، وأمام كثير من صور الآلهة المصريين، جعل المصريين حساسين جداً في هذه النقطة. ومثلما حدث بالضبط

---

(١) انظر نفس المصدر ٣٠٠.

(٢) حول تقاليد تقديس الحيوانات وتقييمها:

K. A. D. Smelik, E. A. Hemelrijk, "Who Knows not what monsters demented Egypt worships? In: Aufstieg und Niedergang der röm. Welt 11. 17.4, Berlin 1984, 1852 - 2000, 2337 - 2347.

أثناء الاستعمار الإنكليزي للهند بالنسبة للبقرة المقدسة، حدث ذلك عند المصريين أيام الاحتلال الفارسي والإغريقي بالنسبة لحيواناتهم المقدسة، وفي كلتا الحالتين كان للحيوانات مكان مرموق في دينهم. وليست أسطورة المجذومين سوى تعبير لانتشار الخوف الخبيث الناتج عن الاحتلال الأجنبي، والذي أدى بالتالي إلى الاعتقاد بأن ذبح الحيوانات المقدسة وتحطيم الصور وغلق المعابد، لا بد أن يؤدي بدوره إلى نهاية مرعبة لكل البشر. وهناك عدة وثائق عن الخوف المصري من أمثال هذا النوع من نهاية العالم. والمصريون في الواقع يعرفون ما يتكلمون به، لأنه لم يكن بإمكان الفرس ولا الإغريق ولا الرومان أن ينهوا حضارة المصريين التي اندحرت فجأة بعد مجيء المسيحية والإسلام. ولم يكن انهيار هذه الحضارة بواسطة القوة السياسية، وإنما بواسطة الحقيقة التوحيدية.

صحيح أن البغض لم يأت مع الحقيقة التوحيدية، وإنما تكون معها نوع جديد من البغض في العالم، وهو بغض التوحيديين أمام الآلهة القدامى، وطعنهم بأنهم لم يكونوا سوى صور وأصنام مجردة، وأخيراً البغض المعادي للتوحيدية، الذي انبثق من التمييز الموسوي وعزل الآخرين عنهم، لا لشيء سوى لأنهم من عبدة الأوثان. ولا يعني التمعن في هذه المسألة السعي إلى الرجوع إلى عالم لم ينشطر بواسطة التمييز الموسوي. ولن ينفعنا هنا شيئ سوى دراسة هذا النزاع، وإرهاف النظرة لأشكال ظهوره المتعدد من المسار المتأخر للتاريخ الغربي. وربما يساعدنا هنا التمييز بين معاداة التوحيدية ومعاداة اليهودية.

وأنا أسمي معاداة التوحيدية بالموقف الذي يتجه ضد التمييز الموسوي، أي ضد التمييز بين الدين الحق والدين الباطل. ومما يلفت النظر أيضاً بأن هذا الموقف يتعلق منذ التاريخ القديم بنداء قوي لوحدة الآلهة. أما الموقف المعاكس للتوحيدية، فلا يدعي على سبيل المثال، بأن «الإله هو التعددية»، وإنما يدعي بأن «الإله هو الواحد والكل». لذلك فمن الخطأ تحديد هذا الموقف بتعبير تعدد الآلهة. فالمسألة إذن هي ليست تعدد الألوهيات، وإنما هي متعلقة بالدرجة الأولى بالكمية وبالتعدد لإظهارها ضمن العالم دون حدود عقائدية. وفي الواقع تتعلق المسألة، مثلما بينا أعلاه، بألوهية العالم. وهذه الحدود بالضبط هي التي حاربت

معاداة التوحيدية القديمة على كونها محطمة للأوثان أو محطمة للأديان. لذلك اقترحت هنا أن أعوض عن مفهوم تعدد الآلهة بمفهوم تأليه الكون[١].

٢ ـ تحطيم الصور وعبادة الصور

لتحريم الصور، من وجهة نظر مصر، معنى ازدواجي، الأول ذو طبيعة سياسية، ويتجه ضد أحقية الدولة بتمثيل الألوهية في الأرض. والآلهة، حسب نظر المصريين بعيدين عنهم ومنزوين في الخفاء، وذلك لأنهم قد خرجوا من هذا العالم، وبهذا أصبحوا غير مرئيين. وقد كون الآلهة بدلاً من حضورهم الحقيقي الدولة التي تمثلهم في الأرض، على شكل شخصيات الملوك وعلى شكل الصور والحيوانات المقدسة. وطالما وُجدت الدولة المسؤولة عن تقاليد القرابين، يعيش الآلهة في صورهم ويحافظون بذلك على تكافل العالم داخلياً. فالدولة تأخذ بذلك مكان الكنائس هذا اليوم. وتكمن أعرق وظيفة للدولة في الإبقاء على محافظة العلاقة بين عالم الآلهة والعالم، بالرغم من ابتعاد الآلهة عن الأرض. وبدلاً من حضورهم الجسدي المباشر، تأتي إمكانية التوسط والتمثيل. إن بإمكان الدولة والتقاليد والمعابد والطقوس والتماثيل والصور استحضار الألوهية بفضل قوتها الرمزية التي تشكل ترابطاً غير مباشر معهم[٢]. وبدلاً من القرب التكافلي الأصلي المباشر للآلهة، مثلما ترويها الأساطير في الخيال، يتكون مكان حضاري لقرب

(١) Monotheismus und Kosmotheismus, Altägyptische Forum des "Denkens des Einen" und ihre abendländische Rezeptionsgeschichte, Abh. der Heidelberger Akad, der Wissenscheft, 1993.

(٢) انظر مؤلف Politische Theologie zwischen Ägypten u. Israel, München, 1992, 48 - 63; Herrschaft und Heil 37 - 45.

Ottmar John, "Zur Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monstheismus gegen den Vorwurt seiner inhärenten Gewalttätigkeit"

الذي يتحرر في كتابه أعلاه إلى الفكرة القائلة بأن تعدد الآلهة ترمز في وصفي «من خلال بديهية غير انعكاسية إلى الروحية (صفحة ١٤٨). وهذا شيء لا يمكن أن أتصوره، تماماً مثل الإدعاء القائل "بأن الدين بالنسبة لي هو نوع من البديهيات بين الإنسان والإله، وبين الدنيوية والقدسية (صفحة ١٥٠). وأنا لا أرى في تحريم الصور اعتباراً أعلى للسلطة السياسية (صفحة ١٤٧)، وإنما بالعكس هو تخريب لهذا الإعتبار. ويذكر جون أيضاً «هناك خطأ أساسي عند أسمان يكمن في انتزاع تحريم=

الآلهة، يكون مصقولاً بواسطة الحضارة، ومستنداً على إمكانية التوسط والاستحضار الرمزي. والدولة هي منشأ القرب الإلهي. كما يسيطر الملك الفرعوني كممثل للإله الخالق.

يقوم إله الخلق والشمس في مصر (رع) بتنفيذ العدالة في الأرض بواسطة تمثيله من قبل الملك. والملك يشكل بسلطته الحقيقية على الناس، سلطة الإله على الآلهة. وتنتج من هذه العلاقة الصورية شرعيته. ولا تكون سلطة الملك منافسة لسلطة الإله، بل بالعكس تصور سلطة الملك سلطة الإله، وتصبح شرطاً لوجودها. ولهذا فإن السلطة الإلهية، لكي تكون نافذة المفعول في الأرض، لا بد أن تكون بحاجة إلى الملك وإلى منشآت الدولة الأخرى، وبالتالي إلى الصور التي تمثلها في أفق عالم الإنسان. وهذا هو مبدأ التمثيل السياسي في اللاهوت، أي أن الحاكم يشكل صورة للإله في الأرض. وهكذا تشكل «صورة الإله» في مصر التقدير السائد للملك[١]. ويشكل مقياس التمثيل بالضبط بطلان الوثنية الفرعونية التي تبرز في أحياز الملوك والصور والحيوانات المقدسة. وعلى هذا لزم تحريم الصور. وهنا يكمن المعنى السياسي للتحريم الإنجيلي للصور. وفي تحريم الصور يجد رفض السياسة الخاطئة أدق تعبير له. وفي الدول الشرقية التي كانت تكون محيط إسرائيل، وبالأخص في مصر، ظهرت الآلهة أيضاً على شكل سلطة. فقد كانوا يسودون كآلهة للدولة على دولة كاملة مثل آشور على الدولة الآشورية ومردوك على الدولة البابلية، وأمون أو رع - أمون على مصر، أو كآلهة المدن مثل أنليل على نيبور، وعشتار على أوروك، ورع على هليوبولس، وأمون على طيبة، وأثينة على أثينا. ولا يسيطر هؤلاء الآلهة بصورة مباشرة، وإنما بصورة غير مباشرة فقط. فهم لا يسيطرون على البشر بالدرجة الأولى، وإنما يسيطرون على الآلهة

=الصور من سياقها. إن تحريم الصور مرتبط مباشرة بوحي قانون سيناء». وأنا لا أرى، أين ومتى كنت غير واعياً لهذا «السياق». وما يهمني هنا بالدرجة الأولى هو عكس ذلك، أي ليس السياق السياسي، وإنما السياق التاريخي لتحريم الصور.

(١) Boyo Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten: und im Alten Testament, Ägypten u.Altes Testament 7. Wiesbaden 1984.

الآخرين، كما تقوم الملوك في الأرض بتمثيل سلطتهم. ولا يمكن أن يحدث هذا التمثيل بمعناه السياسي في حالة تحريم الصور. لأن تحريم الصور يعني أولاً وقبل كل شيء، عدم جواز تصوير الإله. ولا تتوافق الصور مع الحضور الواقعي للإله بالرغم من استحقاقه، والذي يجود بالتحالف مع عطفه الروحي والدنيوي، سواء على شكل عطف «حي» أو عطف سياسي. والصور هي وسائط الاستحضار السحري للألوهية. ولكن الإله الحي لا يريد استحضاره سحرياً، لأنه يظهر أينما أراد ومتى شاء. ولا يحتاج الإله إلى ملك يمثله كقاضٍ ومشرع. وهذا هو المعنى السياسي لتحريم الصور.

وحتى تحريم الصور في التوحيدية تعني ضمن ما تعنيه رفض تأليه الكون[١]. ويُفهم التصوير على أنه شكل من أشكال العبادة. ولا يجوز تصوير أشياء هذا العالم، لكي لا يتورط المرء في عبادتها[٢]. لذلك كان على الإنسان أن يسيطر على العالم، لا لغرض استغلاله، وإنما ليصمد أمام عبادته.

وهناك إلى جانب الوظيفة السياسية لتحريم الصور، مهمة أخرى أكثر عموماً تتعدى المعنى السياسي: وهي أنها تتجه ضد الصور عموماً:

ومحرم أي تصوير كان، بغض النظر عن كون المصوَّر ذكراً أو أنثى، صورة لحيوان في الريف أو الطيور تحت السماء والديدان في الأرض أو السمك في الماء وتحت الأرض. ولا ترفع عينيك ضد السماء بحيث ترى الشمس والقمر والنجوم، وجيش السماء كله، ثم إسقط عينيك وصل لهم وتوسل

(١) انظر حول تحريم الصور في الإنجيل:

Christoph Dohmen, Das Bilderverbot (BBB 62, 2. aufl. 1987);

T. Mettinger, No Groven Image? OT Serie 42, Stodeholn 1995;

Chr. Kehlinger, "Du culte des images a son interdit in: Le Monde de la bible 110, April 1998, 52 - 63.

(٢) لا يستعمل الإنجيل بالنسبة لتحريم الصور التعبير العام لـ«الصورة»، مثلما جاء على سبيل المثال في سفر التكوين ١/ ٢٦ وما بعده بما يتعلق بتصوير الإله بشكل مشابه للإنسان، وإنما تستعمل كلمات خاصة «لصور النحت» و«لصور الصب» وغيرها، التي تجري ضمناً على غرض استعمالها كصورة مقدسة مثل كلمة الفتش "Fetish" التي جاءت عبد اللغة البرتغالية وأصبحت Tacere باللاتينية التي تعني يعمل أو يصنع.

بهم. لأن إلهك الرب قد أشار إلى جميع الشعوب تحت قبة السماء، ولكن الإله قد أخذكم وأخرجكم من مصر، موقد الإنصهار، لكي تكونوا الشعب الذي يعود له وحده[1].

إن هذا المعنى الواسع لتحريم الصور، الذي يحرم كل تصوير شكلي يتجه ضد علاقة العالم التكافلية لتأليه الكون، ضد الصور كشكل لتورط العالم. والإنسان هو فوق الخلق وليس في داخله. فلا يجوز له أن يتوسل بالخلق نظراً لشعوره بالضعف والإرتباط، وإنما عليه أن يديره بحرية واستقلال. وحتى وصية السيطرة على الأرض تربط مفهوم الصورة مع تعداد الكائنات:

وتحدث الإله: دعونا نحن البشر أن نعمل صورة، تكون شبيهة بنا مثل المسيطرين على السمك في البحار وعلى الطيور تحت السماء وعلى الماشية وجميع حيوانات الحقول الأخرى وعلى كل الديدان التي تزحف في الأرض[2].

ونرى شيئاً مشابهاً في الحلف الذي عقده الإله بعد ذلك مع نوح:

كونوا غزيري الإنتاج، وتكاثروا واستوطنوا الأرض!

الرعب والهول أمامكم يجب أن ينتشرا على كل حيوانات الأرض، وعلى كل طيور السماء، وعلى كل ما يتحرك على الأرض، وعلى جميع أسماك البحار، فقد تم تسليمها جميعاً لكم.

كل الأحياء التي تتحرك يمكن أن تكون طعاماً لكم.

وأسلّم إليكم كل شيء مثل النبات الأخضر.

إن الإنسان بحريته واستقلاله ومسؤوليته يشكل صورة للإله. ولتحريم الصور، مثل وصية السيطرة على الأرض، معنى سحب حيز الألوهية من العالم، أو سحب عدمية اختصاص الإنسان. وعلى الإنسان أن يتصرف بالعالم، لكي يعترف بعدمية ألوهيته، أو أن يعترف بالألوهية الفريدة للإله الخارج عن العالم.

---

(١) انظر تثنية الإشتراع ٤/١٦ ـ ٢٠.

(٢) انظر سفر التكوين ١/٢٦.

والتصرف هو التعبير المضاد للعبادة. ومثيل ذلك يكون حكم الصور. وعلى المرء أن يتصرف بالمادة، وليس القيام بعبادتها. وعلى ذلك فعلى الإنسان أن لا يعبد أي صورة، لأن ذلك سيعني عبادة العالم.

بالإضافة إلى ذلك فإن لتحريم الصور معنى مزدوجاً: فهو يحطم حيز التمثيل التي تتمتع الدولة فيه بشرعية التمثيل مع مالها من صور وتماثيل مثل الكنائس، وفي استحضار الألوهية على الأرض وإزالة السحر عن العالم الذي يخدر الإنسان في مخدعه وينسيه الإله. إن تحطيم الصور هو تحطيم الدين: وبالصور يمكن القضاء على الآلهة الذين يجب عبادتهم. ونحن الآن في عالم لم يكن فيه الفن والجمال كحيز لإعجاب عديم الأهمية. وقد خُلقت الصور من أجل العبادة، فهي تعطي ترابطاً بين الإنسان والآلهة. ومذهب تعدد الآلهة، مثل ما هو مرفوض من قبل التوحيدية، ومُطعن بالانعزال الوثني، يقدس عالماً من الآلهة، وليس إله التوحيدية المنفرد. ولكن عالم الآلهة، مثلما رأينا أعلاه، لا يقف أمام العالم بالمعنى الكلي للكون والإنسان والمجتمع من الخارج، وإنما في المبدأ الذي ينفذ من الداخل مركباً ومُنظماً ومُعطياً له المعاني. فعالم الآلهة ينتظم على شكل لاهوت كوني وسياسي وأسطوري، وهو كحديث عن الكون وأنظمة الدولة والعبادة وعن المصائر الأسطورية، بحيث تصبح الألوهية لغة. ونرى هنا للمرة الثانية بأن خلف التمييز الموسوي بين الحق والباطل في الدين، يقف في المرحلة الأخيرة التمييز بين الإله والعالم.

إن النقد التوحيدي ضد دين الصور، الذي يبدأ في الإنجيل مع يريما (١٠) ودويتروبسايا (٤٤) ومزموره ١١٥، يستمر في الهيلينية بأربعة فصول كاملة لـ: (Sapientia Salomonis) ومقاطع طويلة لفيلو في (Deca logo) و(De Legibus Specialibus) ومقالة (Abodah Zarah) لميشنا، ومقالات مسيحية كثيرة أخرى مثل تيرتوليان (De Idololatria) وثيو دورت ºHeilkur der griechischen Leidenª. كما أن دين الصور، وهذا ما يتفق عليه اليهود والمسيحيون على السواء، هو نوع من الجنون، الذي يضرب الوثنيين بالقوة لإجبارهم على السير خارجاً ومنعهم من المعرفة الروحية للإله. أما الأساطير الدينية المصرية فتقول بأن

محطمي الصور هم المجذومون. وبالنسبة لكلا الطرفين يكون الطرف الآخر «عديم الإله». فبينما تعني عدمية وجود الإله للتوحيديين تقديس الآلهة المزورين، يجد مؤلهوا الكون عدمية الإله، في عدمية تقديس الآلهة أياً كانوا. وبالنسبة لهم، أي للوثنيين، ليس هناك آلهة مزورون. وإن لجميع الآلهة حق التقديس والعبادة. أما الخوف فهو من أن يكون آلهة، ربما كانوا منسيين، لذلك أُهملت عبادتهم، وليس الخوف من إمكانية عبادة آلهة مزورين. وبينما أزال اليهود جميع الصور، لكي لا يفقدوا العلاقة مع إلههم، قام «الوثنيون» بالعكس باستنساخ ونشر الصور وحافظوا عليها لكي لا يفقدوا العلاقة مع آلهتهم.

وهناك نص يوضح لنا ما تبغي عبادة الصور. وقد كُتب هذا النص بناءً على انتصار المسيحية وانتشارها وهو المقالة الهرمسية (Asclepius). يعالج هذا النص في عدة فصول صور الآلهة، التي رسمت بيد الإنسان، ولكنها لا تعني بالرغم من ذلك موادَّ ميتة بأي حال، لأن لها القوة في إقامة علاقة مع القوى الإلهية ولاستحضارهم في الأرض أثناء مدة الطقوس. وعلى هذا فإن هذه الصور تكوّن الواسطة في التقرب إلى الإله. وهي متواجدة في سياق عبادة، هدفها تصوير الأحداث السماوية وجلبها إلى الأرض، ومن ثم جلب الآلهة من السماء إلى الأرض. وبواسطة هذه التقاليد والصور الكثيرة تصبح مصر بأكملها «معبد العالم»، يمكن للآلهة أن يسكنوا فيه، طالما استمر هذا السعي المتواصل، ويستمر بعدها النص:

> وسيأتي حقاً زمان يبدو فيه، كما لو عبد المصريون ألوهية دون جدوى، بالرغم من القلب المؤمن والحماس المتواصل، كما أن التوجيه المقدس نحو الآلهة سيكون دون جدوى أيضاً، وستسلب أثمارهم، لأن الألوهية ستترك الأرض وتصعد إلى السماء، وتترك مصر لوحدها، هذا البلد الذي كان موطن الدين سيتخلى عن حضور الآلهة. وسيمكث الأجانب في هذا البلد. ولن تُهمل هذه التقاليد العبادية وحسب، وإنما ستمنع أيضاً. ولن يبقى من الدين المصري سوى الأساطير والأحجار المكتوبة (. . .) وستكون الحياة في تلك الأيام سئيمة للبشر، فهم سينقطعون عن الإعجاب بالكون

وعن تقديسه. وستكون هذه النعمة العظيمة التي لم يكن هناك أفضل منها في الماضي والحاضر والمستقبل في خطر الانضمار، بل ستكون عبئاً ثقيلاً للبشر فيكرهونها. ولن يحب الناس هذا العالم الذي كان من صنع الإله الذي لا ينسى، ولا هذا البناء البهيج المصنوع من أشكال وأنواع متعددة دون نهاية، وهو جهاز الإرادة الإلهية الذي يبحث نعمته دون ارتداد في عمله، حيث يظهر التعدد هارمونياً في كل شيء، سواء ما يتعلق بالعبادة أو الثناء أو الحب، كشيء واحد وككل. وعندها تطغى الظلمة على النور والموت على الحياة. ولا يمكن لأحد أن يرفع عينيه نحو السماء. وسيعامل المؤمن كالمجنون، وعديم الإله كالحكيم والشر كالخير (...).

وسينفصل الآلهة عن البشر - يا له من انفصال مؤلم! - ولن تبقى سوى العفاريت المختلطة مع البشر، والمسببة لهم بالقوة، البؤس والشقاء وجميع أنواع الجرائم من الحرب والسرقة والدجل وكل ما هو ضد طبيعة الروح.

في تلك الأزمان لن تعود الأرض صلدة، وتصبح البحار غير صالحة لسير السفن، وتتخلى السماء عن مسار النجوم، فلا تتمكن النجوم من البقاء في مكانها في السماء. وسوف يصمت كل صوت إلهي بالضرورة. عندها تتعفن أثمار الأرض، وتصبح الأرض قاحلة، وحتى الهواء يصبح خانقاً. هذه هي شيخوخة العالم التي جاءت من انعدام الدين والنظام والتفاهم[١].

«ولن تُهمل تقاليد العبادة القديمة وحسب، وإنما ستمنع أيضاً»، هذه هي الوصية الأولى لـ أوزار سيف، أي موسى. «وسيُعامل المؤمنون كالمجانين». وينطبق هذا تماماً على الهجو الإنجيلي ضد عبدة الأوثان. ولكن العاقبة الخطيرة،

---

(١) Asclepius 24 - 26 ed. A. D. Nock - A. - J. Festugière, Corpus Hermeticum 11, Collection Bude 1960, S. 326 - 329.
C. Cdpe, J. Holzhausen, Das Corpus Hermeticum, Deutsch, Clavic Pansophiae 7,1. Stuttgart - Bad Canstuds 1997, 287 - 291.
ويعود انهيار التفاهم اللغوية وطغيان القوة إلى الدوافع الرئيسية لوصف الفوضى، انظر: "Königsdogma und Heilserwartung" in: Stein und Zeit, S. 259 - 287.

حسب تقدير مقدسي الصور، هي انفصال الآلهة عن الأرض، وبذلك تصبح الأرض غير قابلة للسكن. أما تقديس الصور فهو، كما رأينا، تقديس أو تأليه الكون. وتوفّق الصور والطقوس الدينية بين الأرض والسماء وتنظم عالم البشر ضمن عالم النظام الكوني. وعلى هذا فمن يحطم الصور، يحطم الترابط بين الأرض والسماء، وبين الكون والمجتمع، ويطرد الآلهة من العالم ويحطم بالتالي كل الأنظمة المدنية. وتكون عاقبة ذلك الحرب والسلب والدجل والعنف.

إن ما يخافه مقدسو الصور أو «الوثنيون» من جانب التوحيديين، هو بالضبط الخوف الناتج عن اتهام التوحيديين لـ: «عبدة الأوثان»: أي تحطيم التوجيه الأخلاقي والعمل على زيادة العنف والأكاذيب والخيانة الزوجية. ويعتبر التوحيديون أن التورط في الصور هو تورط العالم لها. ويشتبك دعاء الوثنيين بالمعمول والمخلوق. فلا يصل الخالق غير المرئي والبعيد عن العالم إلى المخلوقين، ولا يمكن إيجاده في المعمول. ويضع هذا الانفصال القاطع بين الخالق والخلق في العالم القديم الانقلاب الفظيع والتصميم الجديد لكل أنواع العقائد والآراء المألوفة. لقد كان الخلق مترابطاً، وليس منفصلاً عن الإله والعالم. وتظهر عظمة الخالق بالمخلوقات. ويمكن لهذا الترابط الوثيق أن يتصاعد في مصر إلى حد التصور بأن العالم هو ليس سوى جسم الإله، الذي يحييه من الداخل. وقد وجدت هذه الأفكار التوافقية في الهيلينية انتشاراً واسعاً، وبالأخص في اللاهوت الكوني الرواقي والأفلاطوني الجديد والهرمسي[١]. وما تطعن به التوحيدية الإنجيلية عابدي الصور، في مرحلتهم الأخيرة، هو ليس سوى، الطعن بتأليه الكون القديم. فمن يعبد الصور، يحطم العلاقة مع إله العالم الخارجي، لأنه يركز عبادته على هيكل العالم الخارجي، ويوجه بذلك تقديسه نحو ما هو موجود ومخلوق. وهو يخسر بذلك العالم وقيمه الموجهة نحو مبدأ الرغبة في حق الأقوى و«بقاء الأصلح»، بينما تأتي جميع الأنظمة والمعايير العليا من وحي إله العالم الخارجي. وبالعكس، يطعن تأليه الكون «الوثني» التوحيدية الفريدة بالإلحاد، لأن

(١) Monotheismus und Kosmotheismus.

هذا الدين يتضمن مطاردة وملاحقة كل الآلهة الآخرين. ولا يقول مذهب تأليه الكون، بأن يهوذا هو إله «مزوّر» لا يجوز عبادته، بل بالعكس، يأخذه إله اليهود بدون تردد في برنامجه للنصوص المقدسة والصيغ السحرية. أما ما يفضح تأليه الكون، فهو الامتناع عن عبادة الآلهة الآخرين. إن هذا الامتناع، وهنا تكمن مخاوف تأليه الكون، سيؤدي بالتالي إلى تحطيم العالم، لأن هذا الامتناع يطرد الآلهة، الذين يشكلون قواه الداخلية التي تحبه من الداخل، من العالم، وتطعنهم بأنهم مادة ميتة ومتعفنة فقط. ويعتبر الكون في مذهب تأليه الكون الصورة الرئيسية للمعايير التي تثبت حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. لذلك تحطم عدمية وجود العالم عند محطمي الصور، حسب هذه المعايير، التوافق الاجتماعي. أما بالنسبة للتوحيدية فعلى العكس، فإن النظام الذي يثبت حياة البشر المشتركة هو ليس من هذا العالم، وإنما يشتق من مصدر خارج عن العالم. لذلك تعتبر الصور للتوحيدية شناعة، لأنها تغير المدخل إلى هذا المصدر، وتورّط الإنسان بأوطأ الأحياز الدنيوية.

وما يهمني في (موسى المصري) هو البرهنة على عدم توصل التوحيدية إلى الإطاحة تماماً بحق اختيار تأليه الكون. لقد قام مذهب تأليه الكون في مسار تاريخ الأديان والفكر الغربي بخلق مسمع له. والغريب أن تلعب مصر القديمة دوراً مركزياً في ذلك. وفي هذا من الأسباب الكافية التي تدعوني كعالم بالمصريات الاهتمام بهذه «الذكرى» المميزة، بعيداً عن صمت النصوص المصرية القديمة. وكانت هذه النصوص بالدرجة الأولى إغريقية ولاتينية، بقي فيها إسم مصر حياً، وبالأخص في النصوص الهرمسية[١] وفي هيروغليفيات هورابولون[٢]. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نمت الفكرة القائلة بأن موسى لم تأت إليه فكرة التوحيدية على شكل وحي، وإنما قد تعلمها من الأسرار المصرية، الذي كان

---

(١) Corpus Hermctieum ed A. D. Nock, A. J. Festugière, Hermes Trismegiste 4 Bde., Collection Bude Paris 1945 - 54.

(٢) F. Sbordone, Hori Apollinis Hieroglyphiea, Neapel 1940 الترجمة الإنكليزية: Georges Boas, The Hieroglyphics of Horapollo, Princeton 1950.

مطلعاً فيها كأمير مصري. وبهذا بدأت آنذاك فكرة التصالح بين التوحيدية وتأليه الكون بالظهور. وعندما ظهر تأليه الكون المصري كدين طبيعي، نمت بأحضانه فكرة وحدة الألوهية التي رعت أسرار كون أيزيس أم الطبيعة. وقد خان موسى بهذه الأسرار للعبريين، وبهذا خانها أمام الإنسانية. وبرزت في هذا أيضاً فكرة تأليه الكون، سواءً بالنسبة إلى الدين الوثني القديم أو بالنسبة لفلسفة سبينوزا.

وفي أواخر القرن الثامن عشر اكتشفت الهند كعالم فكري، وتمكن عندها علم اللغات من معرفة التقارب بين اللغات السنسكريتية والإغريقية واللاتينية وغيرها، ثم نادت تلك المعارف، نظراً للتقارب اللغوي، على اعبار الهند البلد الأصيل للشعوب الهندية ـ الأوروبية (الأندوجيرمانية)[١]. وبهذا استلمت الهند إرث مصر بتمثيل تأليه الكون كبديل للتوحيدية. وابتداءً من الآن أصبح بالإمكان وضع السامية واللغات الأندروجيرمانية كمعسكرين متضادين من النواحي اللغوية والعنصرية والدينية والفكرية. وابتداءً من الآن وبالعلاقة مع الهند اتخذ تأليه الكون ومعادات التوحيدية خصائص معاداة السامية. وظهرت التوحيدية الإنفرادية في عدائها للصور كدين سامي نموذجي، أو كـ«توحيدية الصحراء»، ودين البداوة. وبهذا انتعشت المخاوف ثانية في مصر القديمة. كما أن كثيراً من عناصر معاداة السامية هي ليست مسيحية، وإنما هي وثنية أو وثنية جديدة. ولهذا السبب شخص فرويد المعادين للسامية، على أنهم «مسيحيون سيئون»[٢].

وبهذا فقد أصاب فرويد، حسب نظري، إصابة جيدة. ولم يتغلب المرء تماماً على حق اختيار تأليه الكون، ولذلك لم يختف مذهب تأليه الكون، وإنما

---

(١) M. Oldener, Les Langages du paradis, Paris 1988, H.: Die Sprachen des Paradieses, Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. jh. Frankfurt/ New York 1995.

(٢) انظر: S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Gecammelte Werke 19, hg. V. Anna Freud 1939, Frankfurt 1964, 120: «وممكن القول بأن جميعهم، معمدين بصورة سيئة، فبقوا تحت لون باهت للمسيحية مثلما كان أسلافهم الذين مجدوا مذهب تعدد الآلهة البربري. ولم يتمكنوا أن يتغلبوا على سخطهم ضد الدين الجديد الذي أُجبروا عليه، ولكنهم أرجعوا هذا الدين إلى المنبع الذي جاءت منه المسيحية إليهم (...). ولم يكن كرههم لليهود في الواقع سوى كرههم للمسيحية». ويُرجع فرويد أيضاً معاداة اليهود بالتالي إلى معاداة التوحيدية.

ظهر من جديد بأشكال مختلفة ومتغيرة وبملبس آخر مثل الهرمسية والكيمياء القديمة والسبينوزية والماسونية والروسكروتية والثيوصوفية وما إلى ذلك. وحملت في القرن العشرين الأنثروبوموفية والجمعية الموينسية والكونيين المونيخيين والوثنية الاشتراكية القومية الجديدة وغيرها من المذاهب الدينية الجديدة، خصائص تأليه الكون بصورة واضحة: وهي حركات مختلفة تماماً فيما بينها، ومنها حتى متعاكسة لا يمكن وضعها في مكان واحد، ولكنها تشترك جميعاً بعنصر معاداة التوحيدية. إن دراسة المصادر المصرية القديمة والهيلينية يمكن أن تنورنا في قليل أو كثير عن منشأ هذا النزاع، وربما تساعدنا هذه الطريقة بحل بعض التصورات الجنونية المعادية للسامية والمشبعة بالخوف، بواسطة التحليل التاريخي.

٣ ـ اللاهوت القديم ورفع التمييز الموسوي

حدث في أوائل العصر الحديث نزاع عن التذكر، وكان هذا النزاع ليس بين التوحيديين و«الوثنيين» وإنما داخل التوحيدية نفسها. وكان سبب ذلك علاقة التوحيدية مع الماضي المسبق لها. والسؤال هنا هو هل يمكن اعتبار هذا الماضي كماضٍ وثني وعزله، ومن ثم فهم الاعتراف بالتوحيدية في سيناء كتحول؟ أو علينا أن نضع هذا الماضي في تاريخ الحقيقة، ونعتبر موسى كواحد من حملة الحقيقة والوحي، ممن كانوا أقدم منه مثل زرادشت وهيرمن ترسمغيستوس؟ وربما تعني الإمكانية الثانية رفع التمييز الموسوي. لقد وضعت في (موسى المصري) مشروع رفع التمييز الموسوي بعلاقته مع عقيدة الربوبية للقرن الثامن عشر. وبالإمكان أن نضع هذه العقيدة أمام الأفلاطونية الجديدة الفلورنتية للقرنين الخامس عشر والسادس عشر في خطتها للاهوت قديم أو لفلسفة التواصل[1]، التي كانت قد تعدت ذلك. ويستند القرن الثامن عشر في كثير من الواجهات على القرنين الخامس عشر والسادس عشر. أما القرن السابع عشر الواقع بينهما، فعلينا اعتباره ليس فقط من وجهة نظر القرن الثامن عشر كتجديد نحو الرفع النهائي للتمييز

(١) Wilhelm Schmidt - Biggemann, Philosphia Pernnis, Historische Umrisse abendländischer spiritualität im Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, Frankfurt 1998.

الموسوي، وإنما من وجهة نظر القرن السادس عشر أيضاً، الذي يعتبر على العكس على أنه الفترة التي أعادت التمييز الموسوي ثانية وبصورة أكثر شدة. ويبدو لي بأن هذا الاعتراض الذي وجدته بنفسي عند قراءتي لأحد الكتب، والذي يمكن اعتباره مشابهاً من بعض الواجهات مع كتابي (موسى المصري): وهذا الكتاب هو الافتتان بزرادشت لميخائيل ستاوسبرغ[(١)].

يبحث ستاوسبرغ في هذا الكتاب، بطريقة تاريخ الذاكرة، قبول زرادشت في تاريخ الأديان الأوروبية من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر، ويكشف بذلك عن «آثار للذاكرة» مشابهة تماماً لما اتبعته أنا في بحثي، انطلاقاً من إخناتون، وعبر مصادر إغريقية حتى وصولي إلى القرن الثامن عشر. وتلعب هنا أيضاً النصوص الأفلاطونية الجديدة دوراً حاسماً. ومثلما كانت النصوص الهرمسية بالنسبة إلى ترسمغيستوس، كانت التنبؤات الكلدانية بالنسبة لزرادشت.

يبدأ تاريخ الذاكرة لزرادشت مع غميستوس بليثون (١٣٥٥/ ١٣٦٠ ـ ١٤٥٤) الذي هرب في القرن الخامس عشر إلى فلورنز، إثر اقتراب الأتراك من بيزانز. ويعتبر بليتون من أوائل ممثلي اللاهوت القديم أو الفلسفة[(٢)]. حيث صعد بالأفلاطونية التي كان يمثلها إلى مصاف الفلسفة الأصيلة، وذلك بإرجاعه للنصوص الأفلاطونية الجديدة مثلما هو الحال بالنسبة للتنبؤات الكلدانية إلى زرادشت، ثم دوّن هذا، مستنداً على وثائق قديمة (وبالأخص على بلوتارخ) بحوالي خمسة آلاف سنة قبل الحرب الطروادية[(٣)]. وقد اعتقد في حقيقة الأمر بأنه ينشر ديناً جديداً، يزيل فيه الفوارق بين الوثنيين والمسيحيين، ويعيد فيه الحقيقة الأصيلة المشتركة بين جميع الشعوب[(٤)]. على أن هذه هي أكثر المحاولات جذرية في رفع التمييز الموسوي بين الدين الحق والدين الباطل، التي

---

(١) Michael Stausberg, Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäsche Religionsgeschidte der Neuzeit, Berlin und New York 1998, 2 Bole; 10845.

(٢) Stansberg 35 - 82.

(٣) انظر بالإشارة إلى: Plutarch, De Iside 359e.

(٤) Stausberg, 75f.

عرفتها لحد الآن. ولم يسلم بليثون من النقاد الذين طعنوه بأنه وثني جديد ومؤيد لمذاهب تعدد الآلهة[1]. ولكن بليثون بقي وحيداً في جرأته هذه. وبالرغم من أن جميع المواقف التي جاءت بعده كانت تستند عليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بقيت آراؤه ضمن إطار المسيحية الموسعة. ومما يلفت النظر بأن نقد التمييز الموسوي في أوائل العصر الحديث كان قد ابتدأ بانقطاع جذري، وبأن هذا الانقطاع عن التراث الإنجيلي أصبح شرعياً باستعادته للتراث الأصيل والأقدم. ولكن هذا الموقف الجذري، الذي انطلق منه بليثون في البداية خفف من حدته كثيراً عند معالجته في إطار النهضة الفلورنزية. وهذا يعني بأن التطور يسير هنا من الابتداع الجذري نحو الأرثوذكسية، بعكس ما حدث في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عندما انطلق المرء من المواقف الأكثر أرثوذكسية لجون سبنسر ووصل إلى مراكز الربانيين والماسونيين وبالتالي إلى مواقف أكثر ابتداعية وأكثر تطرفاً من غيرها.

أما خطة مارسيلو فيسينو (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩) لـ«اللاهوت القديم» فلا يمكن فهمها كدين جديد، يتعدى المسيحية وإنما كدين أصيل وفلسفة أصيلة بنفس الوقت، تربط الأفلاطونية المستندة على زرادشت وترسمغيستوس، بالمسيحية. ويسعى فيسينو مثل بليثون إلى رفع التميز الموسوي، ولكن ليس بمعنى ما بعد المسيحية والإلحادية الجديدة، وإنما بمعنى المسيحية الموسعة، التي تُفهم على أنها الدين الأصيل المعلن في جميع الأديان القديمة. وتقف خلف ذلك نظرية الإسهاب للحقيقة على قاعدة الأنساب الإنجيلية، التي تقول بأن جميع التراث الديني يعود إلى نوح، ومنه إلى أبناء نوح وأحفاده الذين انتشروا بعد ذلك في الأرض. وهنا يظهر هيرمس ترسمغيستوس تارة وزرادشت تارة أخرى للسلسلة الأولى من الحكماء واللاهوتيين، الذين حافظوا ونشروا المعارف الخارجة عن

---

(١) السكولاستية Scholarios؛ كانت كما يبدو السند القديم لمفهوم «تعدد الآلهة». انظر المصدر المقتبس من ستاوزبرغ: Francis Schmidt, L'impensable polytheisme, Textes rassemblos et presentes par Francis Schmidt, Paris 1988.

الإنجيل، وهي المعارف الأصيلة لآدم ونوح[١]. ويجمع التراثات الدينية والمعيارية والحضارية أصل واحد مشترك في الإله، وهي مدونة من قبل الرجال الحكماء لأقدم الأزمان. ويرتبط نموذج «اللاهوت القديم» عند فيسينو مع تصميم تجديد الفلسفة على كونها أحد أشكال الحياة، وبمعنى الوحدة المتكونة من الحكمة والتدين والعمل التطبيقي في فن العلاج والرعاية الدينية والفلسفة. إن مثال الإنبعاث «للساحر» الذي يجمع كل هذه المميزات والاختصاصات، يستشهد بهيرمس ترسمغيستوس وزرادشت كأصل للسحر[٢]. ويتضمن هذا النموذج للساحر في ترابطه اللاهوتي والطبيب والفيلسوف وباحث العلوم الطبيعية بطريقة خاصة رفع التمييز الموسوي أيضاً، طالما برز هذا التمييز في الانعزال الروحي من حيز الوظائف والإختصاصات الدينية.

وتبدو مسألة الدوق جوفاني بيكو ديلا ميراندولا (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤) بهذه المناسبة مهمة، لأن هذا المؤلف قام برغم حياته القصيرة بدوران كامل نحو الخلف. فبعدما اضطلع أولاً باللاهوت القديم بكل شغف، ابتعد ثانية عنه في كتابه (disputation adv. Astrologium) كـ«خرافات قديمة»، واستند بذلك على حجج مسبقة للقرن السابع عشر، والتي أدت إلى مجيء التمييز الموسوي ثانية وبصورة أكثر حدة. وبهذا سبق بيكو زمانه كثيراً، مثل ابتعاده عن الأفكار التي كان يمثلها لحد الآن.

---

(١) يبدو أن قدوة هذا التخطيط جاء من أحد مواقف ديودور في: Bibliothec Historica (194, 1 - 2)، عندما يتكلم عن المشرعين الستة الكبار، الذين استندوا على إله رواحد» كمصدر لقوانينهم. وأول هؤلاء المشرعين هو مؤسس الدولة المصرية، الذي يسميه ديودور تارة مينس وتارة منفيس، وهو يدعي بأن «هرمس قد أعطاه القوانين». وهكذا استند مينس في كريت على زيوس، وليكورغ عند الإسبارطيين على أبولون، وزرادشت عند «الأربوسيين» على أغاتوس دايمون، وزالموكسيس عند الغيتربين على هيستيا، وموسى عند اليهود على يهوذا. ويكتسب فيسينو من هذا الموقف نموذجه عن «اللاهوت القديم»، والذي يفسر فيه مفهوم «التشريع» بمعنى «نشر الدين». أما موقف ديودور فيأخذ في القرن الثامن عشر تعليلاً آخراً ويصبح النص المرجعي لعصر التنوير المتطرف. ولا يكون بعد ذلك بين «المشرعين الستة» و«الدجالين الثلاثة» سوى خطوة واحدة فقط. وقد فهم فيسينو هذا الموقف بشكل يختلف تماماً، ويكون أقرب إلى فهم ديودور، والذي لا يمكن اتهامه بالوشاية عن قصد.

(٢) انظر حول الممثلين النموذجين لهذه القدوة: Anthony Grafton, Cardanos Kosmos. Die Welten und werke eims Renaissance - Astrologen Berlin 1999.

ثم وسع أغوستينو ستويكو (١٤٩٧/ ٩٨ ـ ١٥٤٨) بناء نموذج فيسينو للاهوت القديم في مبدئه لـ«فلسفة التواصل»[١]. وكانت المسألة هنا هي رفع التمييز بين الدين الحق والدين الباطل أيضاً لصالح «توافق حكمة جميع الشعوب فيما بينهم، ثم توافق هذه الحكمة مع تعاليم المسيحية»[٢]. وذهب ستويكو أيضاً من منطلق «الوحي الأصيل والإلهي المتكامل»، الذي يقوم على أكتاف الحكماء الكبار والتي تناقلتها الشعوب عبر القرون الطويلة. إن عملية الإنتشار للدين الأصيل المتشعّب والمنتشر من أصل مشترك، والذي تصوره فيسينو بمعنى التطور التدريجي»[٣]، نراه عند ستويكو بمعنى فساد الأخلاق. والمسيحية التي كانت ديناً عالمياً، أصبحت بسبب هذه الإساءة العامة للتراث في تباين مع مختلف أنواع الانحطاطات التي لا يمكن التغلب عليها إلا بالرجوع إلى الحقيقة المشتركة. كما أن تغيرات الانحطاط لنظرية الانتشار أصبحت في القرن السابع عشر نموذجاً حضارياً سائداً. ومثلما طور بليثون رؤيته عن الوحدة تحت انطباع النزاعات بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية، وبين المسيحية والإسلام، وضع ستويكو خطته تحت انطباع عدم إمكانية إيقاف الانفصام بين الكاثوليكية والبروتستانتية. وفي جميع الأحوال، وبالأخص عند فيسينو وبيكو ويخلين وآخرين، تقف استعادة زرادشت وهيرمس والأفلاطونية والقبلانية على كونها القدم الموهوم في خدمة نموذج التسامح المسالم. وفي وحدة الأصل أصبح التغلب على الشقاق الحالي مرئياً. ولا بد أن يؤدي رفع التمييز الموسوي بواسطة استعادة حملة الحقيقة والتراثات لما قبل موسى إلى تخفيف النزاعات الدينية.

ويقف حتى مشروع فرانسيسكو باتريزي (١٥٢٩ ـ ١٥٩٧) «الفلسفة الكلية الجديدة» في مصاف رؤية الوحدة. وهو يؤدي هنا أيضاً إلى رفع التمييز الموسوي، على شكل نظرية التقارب للحقيقة، التي تطالب بالتوافق الكامل بين خمسة اتجاهات مختلفة للفلسفة (أربعة فلسفات «قديمة» وفلسفة باتريزي نفسها) من

---

(١) انظر الآن: W. Schmidt - Biggeman, Philosophia Perennis.

(٢) Stausberg, 288.

(٣) Stausberg, 134.

جهة، وبين التعاليم الكاثوليكية من جهة أخرى. وتأخذ نظرية الإنحطاط الخلقي الشكل اللغوي لتاريخ انحطاط اللغة الأصيلة. واللغة الأصيلة، أي لغة آدم التي فُقدت عند بناء برج بابل، تعمل حسب مفهوم ألايدا أسمان، بمبدأ «الأهمية المباشرة للرمز اللغوي»، أي الإشتراك المباشر والطبيعي لرموز ماهية المرموز، بينما تعمل اللغات المتأخرة حسب مبدأ الأهمية غير المباشرة للرمز اللغوي، وهذا يعني على شكل شفرة، تثبت العلاقة بين الرمز والمرموز إليه بالشكل التقليدي[(١)]. وفي صيغ اللغات الأجنبية فقط، أي في الأسماء الأجنبية، كان مبدأ الأهمية المباشرة للرمز اللغوي ما زال حياً، وتمخض عن قوة استحضار المرموز أو استدعائه. وبالنسبة لهذا «البحث عن اللغة المتكاملة»[(٢)]، تلعب مصر على أسس المناقشات حول الهيروغليفيات كـ«رموز طبيعية» دوراً مركزياً[(٣)]. وبما أن أرسطوطاليس يعتبر الممثل الرئيسي لنظرية اللغة والرموز بمعنى الأهمية غير المباشرة للرمز اللغوي، يفهم المرء أيضاً التهجم الحاد ضد الأرسطية التي ربطها باتريزي وآخرون بمشروعهم المستند على الأهمية غير المباشرة للرمز اللغوي لتنظيم الرموز الأفلاطونية[(٤)].

٤ ـ تفاقم التمييز الموسوي ومنشأ الوثنية

يشير عمل باتريزي إلى نهاية الجو الفكري المتسامح لعصر النهضة، حيث وُضع كتابه في عام ١٥٩٢ في قائمة الكتب الممنوعة. وفي تفاقم جو معارضة الإصلاح البروتستانتي لم يبقَ مكاناً للاهوت القديم ولطوبائية رفع التمييز الموسوي. وفي خضم هذا التحول تغير مكان خطاب هرمس ترسمغيستوس وزرادشت من إيطاليا إلى دول الشمال، من مناطق الغالبية الكاثوليكية إلى مناطق

(١) Aleida Assmann, Die Legitimität der Fiktion, München 1980 u. Die Weisheit Adams München 1991, 305 - 324.

(٢) انظر هنا الكتاب الذي يحمل نفس الإسم لـ Umberto Eco, La Ricerca della lingua Perfetta.

(٣) انظر: مثلاً Liselotte Disckmann, Hieroglyphics, St Louis 1970.

(٤) لا يمكننا هنا إلا الإشارة إلى تلك المعطيات، انظر حول ذلك: A. u. j. Assmann (Hgg.) Hieroglyphen, München 2003.

الغالبية البروتستانتية، ومن الفلسفة ـ أو طوبائية وحدة اللاهوت والفلسفة وفن النجاة ـ إلى البحث التاريخي، وبالأخص البحث «التحفي». وتقف هذه المرحلة من ناحية بمعنى النقد التاريخي، ومن ناحية ثانية بمعنى الرفض المخيف لعبادة الأوثان. ويخص النقد التنبؤ الكلداني، الذي انكشف أيضاً في أواخر التاريخ القديم كعمل رائع مثلما هو الحال في النصوص الهرمسية. وبهذا تكتسب مصادر أخرى أهمية معينة: الكتابات والوثائق لعلماء التاريخ وأصحاب الكنائس، وتقارير الرحلات وما إلى ذلك. ولأول مرة يصبح التراث المترابط بزرادشت مرئياً في غرابته، ولم يعد على كونه الشكل القديم الذي يستحقه بذاته. وينمو من ذلك بطريقة متناقضة بنفس الوقت الذي يتفاقم فيه الانعزال أمام الغرباء، اهتمام جديد أعمق وأكثر جدية على العالم الخارج عن الإنجيل. وتأتي مع العزل الجديد «للوثنيين» في القرن السابع عشر صفقة جديدة لا مثيل لها من البحوث الخاصة بذلك. وقد عملت هذه الوثنية الجديدة أو البحث الوثني غالباً على تعرية الخصائص المتأخرة والمشتقة للنصوص والطقوس الوثنية، مثلما هو في حالة التدوين المتأخر للنصوص الهرمسية من قبل إسحاق كازاوبون، ولكنها تشكل بنفس الوقت رد فعل على الإعادة الفاقمة للتمييز الموسوي وعلى عدم التسامح المرتبط به.

أما سبب عدم إمكانية الحديث في هذا المجال عن تاريخ الأديان بالمعنى الحديث، فإن ذلك يتعلق بالنقطة الثانية وهي صورة العدو الجديد لـ«الصابئية». ويصبح زرادشت هنا بوجه خاص المفهوم العام للدين الوثني، وبالتالي عرضة للرفض الشديد. والصابئية[١] هي كلمة مرادفة لعبادة الأوثان. وكثير ممن يخلط خطأً مفهوم «الصابئة» مع مفهوم «سبأ» (من مملكة سبأ)، ولكن هذا المفهوم ليس له أي علاقة بسبأ، بل إنه من اختراع الفيلسوف اليهودي الكبير ابن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤)[٢]. لقد حاول ابن ميمون تعليل قوانين الطقوس اليهودية، التي لا يمكن

(١) ليس هناك بحث شامل جديد عن الصابئة، انظر أهم بحث موجود: D. Chwolsohn, Die Sabier und der Ssabismus 2 Bäde, St Petersburg 1856.

(٢) Sara Shoumsa, "Entre Harran et al-Maghreb. In: Maribel Fierro (Hg.) Judios y Musulmanes en at Andalus y el Maghreb contactos intelectuales, Madrid 2002, 153 - 164.

تعليلها بالعقل، تاريخياً، وبالضبط بمعنى «التحول المعياري» للطقوس الوثنية (القانون يأمر بما كان محرماً عند الوثنيين، ويحرم ما كان مقدساً عندهم). وقد عثر ابن ميمون أثناء بحثه عن هذه الطقوس على دين الصابئة في كتاب «الفلاحة النباتية» لابن وحشية، وهو كاتب عاش في القرن العاشر الميلادي(١). ومن خصائص الوثنية «الصابئية» بالدرجة الأولى تقديس الأجرام السماوية وعلم التنجيم. ولم تكن الوثنية عند ابن ميمون ببساطة المفهوم الجامع لكل ما يتعلق بالباطل والأديان المعزولة، وإنما هو دين مساوٍ للأديان الأخرى في هويته العنصرية، كمجتمع وشعب ووطن، وهو الشعب الصابئي أو «الأمة الصابئية». إن أكثر الأنواع تأثيراً على إبادة تذكر معين، هو تغطية هذا التذكر بتذكر مضاد. ولم تتمكن التوحيدية أن تتوطد كدين مضاد إلا بتغطية طقوس الصابئة الكثيرة بطقوس جديدة، قلبت على غرار التحول المعياري الطقوس الوثنية على رأسها. وقد لخص ستيفان نيتلس في عام ١٦٢٥ مبدأ ابن ميمون للتحول المعياري كما يلي:

> كتب موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، بأن طقوس القرابين استعملت خصيصاً لإبادة عبدة الأوثان. وبما أن الوثنيين مثل الكلدانيين والمصريين كانوا يقدسون حيوانات مثل الماشية والشياه لعلاقتها بأبراج الثور والحمل، ولذلك أمر الإله بذبح هذه الحيوانات كقرابين(٢).

---

(١) Ibn Wahskiyya, al-filaha al-nabatiyya hebr ha avoda ha-nabatit. انظر إلى ذلك:
Toufic Fahd, L'agriculture nabateenee. Traduction en arabe attribuee a Abu Bakr Ahmad b. Ali al-Kasdani connu sous le nom d'Ibn Wahsiyya (Ive/ Ve siecle), edition critique, Damascus 1998.
وقد عالج سبنسر بالتفصيل مسألة الإلتباس بين الصابئة "Sabieren" وبين بني سبأ "Sabaeern".

(٢) "Moses ben Maimon in More Hanebucim writes that the end for which sacrifices were commanded did tend especially to the rooting out of idolatry: for whereas the Gentiles worshipped beasts, as the chaldaeans and Aegyptians buulocks and sheep, with reference to the Celestiall Signes, Aries and Taurus, etc., therefore (saith he) God commanded these to be slaine in sacrifice" انظر: Stephan Nettle, Answer to the Jewish Part of Mr. Selden's History of Tithes, Oxford 1625, 46 - 47; وتم اقتباس هذا النص من: Guy Stroumsa, "John Spencer and the Roots of Idolatry", in: JHR 2001, 1 - 23, 5. 17.

كانت فرضية ابن ميمون هي أن قوانين الطقوس لا تستند على أسباب عقلية، لذلك لا يمكن تعليلها إلا تاريخياً. كما أنه رأى التفسير التاريخي للقوانين في وظيفتها بإقلاع اليهود عن عادات عبادة الأوثان، بعدما كانوا منصهرين تماماً في عادات القرابين الوثنية للصابئة. ثم وجد بأن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بتغطية كتابة هذه الطقوس الوثنية بصورة كاملة، بحيث لا يمكن قراءتها ومن ثم نسيانها. إن تخطيط ابن ميمون عن دين الصابئة على أنه دين عالمي شامل طواه النسيان لسبب من الأسباب، قلب بالضبط خطة اللاهوت القديم على رأسها. وإذا استند ابن ميمون على الشمول الأكيد للحكمة الوثنية، الذي يعني رفع التمييز الموسوي في ضوء حقيقة مشتركة، فعندها لا بد أن يستند ذلك أيضاً على عزل أكيد لعادات وثنية تعني بدورها زيادة تأثير التمييز الموسوي في ضوء حقيقة منفردة، لا تكون للإنسان إلا بصورة تدريجية وبشكل تكيف دهائي ممكن للظروف التاريخية.

صحيح أن مفهوم الصابئة هو سلبي بوضوح، ولكنه بنفس الوقت (حتى عند ابن ميمون) إفتتان من الدرجة الأولى، تكونت منه البحوث الوثنية الجديدة التي تبحث في الوثنية بحد ذاتها وليس على كونها مرحلة سابقة للمسيحية. ويعتبر القرن السابع عشر العصر الذهبي للوثنية، وبذلك فهو يشكل مهد علوم الأديان. ويجب علينا بالطبع الإبتعاد عن التقييم الخشن وعن إظهار مخاوف الإشمئزاز أمام الوثنية، التي كانت غالباً وبالتأكيد، حتى في السباق البروتستانتي لوصية التستر اللازمة، والتي أساءت أساساً من سمعة الخصائص العلمية لهذه البحوث (بالمعنى الحديث)، والتي تخشى الفضول الذي لا يمكن نكرانه والممكن أن نتجه به الآن نحو الغريب بالمعنى الشامل، أو بالأحرى بالمعنى التاريخي النقدي، كما لو كان ذلك ممكناً في إطار اللاهوت القديم وفي مرحلة القبول الأولى. أما المسألة الجديدة فتخص تكوين وانتشار وتطور الوثنية. كما أن التمييز الموسوي، على غير ما كان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان قد أنهى بحزم الحدود بين الحقيقة والكذب وبين المسيحية والوثنية وبين التوحيدية وتعدد الآلهة أو عبادة الأوثان. ولكن ذلك لم يحدث إلا لكي يتجه هذا التمييز بتكاليف باهظة، في العناية والتعليم، نحو دراسة الوثنية المعزولة. وهنا تكمن المهمة العلمية التاريخية

لكتب جون سيلدن (selden) "De Dils Syris, 1610" وغيرها ويوهانس فوس (Voss) "De Theologia getiti, 1641" وسامـوئيـل بـوخـارت (Bochart) "Geographia Sacra, 1646 وثيوفيل غاله (Gale) "The Court of the Gentiles,» "71 - 1669 وكثيرون غيرهم. إن نظرية الإنتشار لعصر النهضة التي أرجعت جميع المعارف إلى أصل مشترك، ورأت فيه بنفس الوقت ضمان استمرار تأثير وحدتها، كانت قد عانت من جراء تفاقم التميز الموسوي تغييراً عميقاً. فقد حل الآن مكان التراث مفهوم الأخذ، وحتى إلى خارج الحدود، أما على شكل أخذ الوثنيين المعارف الإنجيلية أو أخذ معارف وثنية في الإنجيل. ويتضمن مفهوم الأخذ تصور الحدود، وبهذا تصور إمكانية المقارنة عبر الحدود. ومن أهم المؤلفين في هذا المجال هو بيير دانيل هويت (Huet) "Demonstratio Evangeliea, 1679". ويتفاقم هنا الشكل التهجمي الحاد للتمييز بين الدين الحق والدين الباطل. كما أن أسفار موسى الخمسة التي أكد هويت على صحة قدمها (وربما كان ذلك ضد سبينوزا)[١]، تعتبر التدوين الأصيل للحقيقة الإلهية، بعكس الأديان الوثنية التي لا تعتبر إلا استنساخ شيطاني.

إن هذا العمل التعليمي الذي كان في زمنه ذو صيت كبير، كان من ناحية أخرى عمل تبريري متحيّز، لا يمكن اعتباره حادثاً عظيماً في الطريق التاريخي العلمي لتاريخ الأديان. ولكن هذا العمل لقي عند جون سبنسر رداً في «القانون ١٦٨٥»، قلب فرضيات هويت على رأسها، وأرانا المواقف الممكنة التي كانت متواجدة في القرن السابع عشر. وعندما جعل هويت من المنشآت الوثنية انتحالاً لأسفار موسى الخمسة، قام سبنسر بجعل هذه السلبية إيجابية، واستنتج بأن قوانين الطقوس الموسوية مأخوذة من الوثنية (المصرية)[٢]. وحتى لو كان اليوم سبنسر

---

(١) Stausberg, 657 ff.

(٢) لقد صدرت بعض البحوث الجديدة عن سبنسر (منذ صدور كتابي (موسى المصري) انظر:
Guy Stroumsa, "John Spencer and the Roots of Idolatry". Mussow, Radihale Frühanflehärung, 86 - 113
"Die Historisierung der Religion: Maimonides, Spencer, Schiller, Freud" in: Glenn W. Most (Hg.), Historicization - Historisierung =

مخطئاً من وجهة نظر علم المصريات والعهد القديم في بعض الحالات، لكنه يبقى محقاً تماماً بما يتعلق بالعمر الناهز للدين المصري أمام الدين الإنجيلي. أما الشيء الحاسم هنا، فهو أن سبنسر حرر مفهوم الأخذ من أي تقييم سلبي بمعنى الإنتحال أو التقليد «السيء». ويستعمل توماس هايده مفهوم الأخذ بنفس هذا المعنى. وهنا يأخذ الإنجيل موقف المُعطي والوثنية موقف الآخذ. أما كون زرادشت تعلم من النبي أرميا (Jeremia) واتخذ كثيراً من معارفه، فهذا يضفي، في نظر هايده، الشرف على نظريته.

ومع مفهوم الأخذ أو الترجمة تتحدد على الأقل قيمة التمييز الموسوي ثاينة. وبالرغم من وضع حدود هنا، كان هناك تبدل وأخذ. إن التفاقم الأرثوذكسي للتمييز الموسوي في عصر معارضة الإصلاح البروتستانتي قد خف بحذر، ولكن بثبات وتصميم. وقد عُوض عن المفهوم التهجمي الواضح للوثنية بالمفهوم الحيادي لمذهب تعدد الآلهة (على كل حال ليس من الناحية التقييمية بالدرجة الأولى، وإنما من الناحية التصويرية). وكان «السر» هو المفهوم الرئيسي للوثنية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد تم تعليل الأديان الوثنية على كونها أديان أسرار، تعرف الحقيقة، ولكن بصورة مستترة، أي تحت ستار الأسرار. ولا يجوز إلا القليل من المطلعين الاضطلاع بها، بينما أعلنها موسى لشعبه، وجعل من الفرق بين المطلعين والدنيويين تمييزاً بين اليهود والوثنيين.

= وللمؤلف نفسه: Aporemata, göttingen 2001, 25 - 43

"Das geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der doppelten Religion und die Erfindung der Religionsgschichte in: Archiv für Religionsgeschichte 3, Leipzig 2001, 108 - 134.

الفصل الرابع

سيغموند فرويد والتقدم في الروحية

بالرغم من أن كتاب سيغموند فرويد «الرجل موسى والدين التوحيدي» لم يجد صدىً كبيراً بعد صدوره مباشرة، لا عند المحلّلين النفسيين ولا عند علماء التاريخ وعلماء الأديان، وجد هذا الكتاب منذ اثنتي عشرة سنة، أي بعد خمسين عاماً من صدوره، استعادة فريدة من نوعها[1]. وتصاعدت بهذه المناسبة من جديد أهمية البحوث عن موسى وعن أصل التوحيدية في السنين الأخيرة تصاعداً خارقاً. ولم يكن هذا التصاعد محصوراً في الأوساط الدينية وحدها، وإنما تعداها إلى الأوساط التاريخية والفلسفية والأدبية وأوساط المثقفين بوجه عام، وشمل حتى

---

(١) انظر مثلاً: Emanuel Rice, Freud and Moses. The Long Journey Home, New York 1990; Ilse Grubrich-Simitis: Freuds Moses - Studie als Tagtranm, Weinheim 1991; Yosef Hayim YersusHalmi, Freud's Moses. Judasim terminable and interminable, New York 1991, dt Freuds Moses, Berlin 1992;
Bluma Goldstein, Reinscribing Moses, Heine, Kafka and Schoenberg in a European Wilderness, Cambridge, Mass., 1992; Robert Paul, Moses and Civilization, New Haven 1996; Jaques Derrida, Mal d'Archive, Paris 1995; Richard J. Bernstein, Freud and the Legacy of Moses, Cambridge 1998; Monatschrift für ser L sorge und Bertung 51.4, May/ Juni 1995; Michele Porte, Le Mythe monotheiste.
Fontenay - aux - roses [1991]; Eric Santner, On the Psychotheology of Everyday Life, Chicago and London 2001; Wolfgang Hegener, Wege aus der vaterlosen Psychoanalyse, Tübingen 2001; Bernd Witte, "Die Schrift im Exil. Sigmund Freuds Der Hann Moses und die judische Tradition", 2001; Franz Maciejewski, Psychoanalytisches Archiv und jüd. Gedächtnis, Wien 2002; Das Heft PSYCHE, 56 (2002).

أبعد الزوايا لعلم المصريات. وقد أدى هذا الشمول اهتماماً واسعاً في هذا الموضوع منذ أكثر من عشر سنوات. وبعد خمسين عاماً من الكمون، بدأت فرضيات التحدي لفرويد بالظهور من جديد وشغلت عقول الأوساط الثقافية. ولعل بالإمكان القول بأن موضوع هذا الكتاب أصبح مصيرياً بالنسبة لموضوع الكبت والكمون واستعادة المكبوت.

يكمن فضل هذا الكتاب البالغ في الأهمية والإشكالية، في معالجته للتوحيدية كمسألة نفسية تاريخية. ويتعلق مجيء هذا الدين، حسب فرضية فرويد، بالموقف الروحي الأساسي، أو بما يمكن تسميته بـ«الروحانية» الجديدة. لقد حلل فرويد التوحيدية وميزها كدين أبوي، متعلق بالحالة النموذجية النفسية التاريخية لعلاقة الأب بعقدة أوديبوس، الذي يمثل التمرد ضد الإرادة الأبوية والخضوع تحتها، ونشوة الخيار والشعور بالذنب وبالنقص وحب العظمة. وإذا كانت عقدة أوديبوس بالنسبة لفرويد تشكل المهمات الأساسية الشاملة للنفس الإنسانية، فعندها تعني التوحيدية عنده ديناً أبوياً، تتفاقم فيه العقدة الأوديبوسية بالنسبة لليهود بشكل خاص. وتعود في التوحيدية على مستوى آخر أصل الأبوة الهمجية، على شكل الأب الأصلي الذي يطالب بنشر المعايير والحب المطلق والثقة والطاعة. ولا يقع التحدي لهذا الكتاب بهذه الفرضية نفسها، وإنما بالدرجة الأولى في الصغية النفسية التاريخية التي أعطاها فرويد لمسألة التوحيد، والتي لم تظهر إلا في السنين الأخيرة.

لقد لخص فرويد نفسه هذه العواقب النفسية التاريخية للتوحيدية بصيغته المعروفة بـ«التقدم في الروحية». وكان يفهم تحت ذلك المقدرة الخارقة للسمو والمكاسب الأخلاقية للدين التوحيدي (أي اليهودي) الأبوي - بكل مضامينها الأوديبية - والتي طالب هو بها من أبنائه بالدرجة الأولى وحتى من بناته. وقد أسأت أنا فهم العلاقة بين التمييز الموسوي وتصور فرويد عن «التقدم في الروحية» في فصل فرويد من كتابي «موسى المصري»، واتخذت آنذاك رأياً لم أعد أؤمن به الآن، لا سيما بعد قراءتي كتاب ريشارد برنشتاين «فرويد ووصية موسى»[١].

---

(١) Richard J. Benstein, Freud and the Legacy of Moses, 1998 =

وأعني هنا الفرضية القائلة في مشروعه بتصوير موسى كرجل مصري، كان يعني إزالة التمييز الموسوي بين الدين الحق والدين الباطل. وقد وصلت إلى هذا الانطباع، لأني قرأت كتاب موسى[١] مباشرة بعدما كنت في خضم قراءتي لسبنسر وراينهولد وشيلر، حيث أثر ذلك بي كثيراً، وكأنه كان استمراراً لخطاب التنوير.

ولكن هذا الكتاب أثر بي بشكل آخر تماماً، منذ أن قرأته للمرة الثانية (وازداد هذا التأثير عندما قرأته للمرة الثالثة والرابعة). ويبدو لي الآن، بأن ما أراده فرويد هو العكس من ذلك، أي تصوير التمييز الموسوي على شكل تحريم الصور، كمكسب حاسم، بالإضافة إلى كونه مكسباً يهودياً عميقاً، يجب العمل به بكل الأحوال وأن التحليل لفرويد يمكن أن يفهم في الواقع كاستمرار لهذا التقدم اليهودي.

١ ـ الخيار اليهودي والخيار الإغريقي

لقد طرح الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (Derrida)، الذي يرجع الفضل إليه في كثير من البلبلات المتحدية، السؤال التالي: «هل نحن إغريقيون؟ هل نحن يهود؟ ولكن من هم نحن؟» وقد كان هاينريش هاينه قد أجاب على هذا السؤال بالشكل التالي: «أن جميع البشر هم إما يهود أو هيلينيون، وهم إما بشر بغريزة الإدمان على السمو والتقشف ومعاداة الصور، أو بشر بطبيعة مرحة واقعية وفخورة في التطور»[٢]. ونجد هنا بأن هذا السؤال ليس جديداً. وهو يجعل الأوروبيين متمرجحين منذ القرن التاسع عشر، ومنذ أن أصبحوا واعين لأصلهم

= حول هذا المفهوم الخاطئ الذي نقضته في مقالي: "Der Fortschritt in der Geistigkeit" in PSYCHE - Zeitochrift für Psychonalyse und ihre Anwendungen, 56 (2002). 154 - 171 بكل وضوح يشير أيضاً: B. Witte a. a. o. s 56f.

(١) S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Gesammelte Werke XVI hg. V. Anna freud 1939, Frankfürt 1964.

(٢) "Ludwig Borne. Eine Denkschrift, in Werke Bl. 4, Frunkfürt 1994, 350 لقد كتب هذا النص، مثلما يرينا كارل يوسف كوشيل، في مرحلة كان هاينه ما زال يعتقد فيها بالحل الهيليني، بينما اتجه بعد ذلك في سنوات حياته الأخيرة بالتأكيد نحو «إله آبائنا» والحل اليهودي.

الازدواجي المتناقض، عندما تصاعد الخيار بين «الهيلينية والعبرية» وأصبح خياراً متضاداً[١].

برز هذا السؤال في علوم اللغات بعد اكتشاف اللغة السنسكريتية والتقارب بين اللغات الأوروبية واللغات الهندية، والتركيب «الآري» لأصل الحضارة الأوروبية[٢]. ثم بنيت على هذه المقارنة التي كانت في البداية لغوية بحتة، وأصبحت بعد ذلك مسألة نفسية وشعوبية وحضارة النماذج الشخسية، نزاعات أزادت دون نهاية حتى يومنا هذا، وأدت بالتالي إلى ازدواج تقليدي وإلى صيغة مبتذلة لنماذج الحضارة الشخصية، جعلت الأوروبيين غير قادرين على تفهم العلاقة بين اليهودية والإغريقية أو بين القدس وأثينا كتكملة بين الواحدة والأخرى، وليس كالتزام باختيار واحدة منها ضد الأخرى. وتكمن الصيغة المميزة في جواب هاينه على السؤال عن أصل الأوروبيين في تعميم هذا التناقض. فالمسألة إذن هي ليست مسألة الآريين والساميين، وإنما مسألة التناقض العام، الذي يخص جميع البشر، أي التناقض بين الروحية الغريبة عن العالم أو المنحرفة عنه وبين الحسية الإيجابية نحو العالم. وقد وُرثت الأولى من اليهود والثانية من الإغريق، حسب قول هاينه، بحيث أصبحا نفسين في صدر واحد، واحدة يهودية والأخرى إغريقية، فإما تغلبت الأولى على الثانية أو بالعكس. وبهذا ربط هاينه بسخرية لاذعة الروحية (اليهودية) بمفهومي «الغريزة» و«الإدمان»، وخص الجانب المضاد (الإغريقي) المتفتح نحو العالم بلقب «الجوهر» الفخري.

وتوصل فرويد إلى حالة مشابهة لذلك. فرأى هو أيضاً مساهمة اليهود الخاصة في التاريخ الإنساني والسعي لما سماه فرويد بـ«التقدم في الروحية».

---

(١) انظر لذلك: H. G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religions geschichte, Religionsweissonschaft und Moderne, München 1997, 54 - 79; Vassili Landbropoulos, The Rise of Eurocentrisun, Princeton, 1993.

(٢) M. Olender, Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philosiphie und Rassentheorie im 19. jh., Frankfurt 1995 (Frz. 1989).

وينطبق هذا التقدم، على مستوى نظرية تحليل الإنسانية، مع ما رمز إليه فرويد على مستوى الحياة الشخصية الروحية بـ«السمو» والذي يمثل عنده أعلى مقدرة للمعرفة والنضوج الروحي. كما يتحدث فرويد بهذه المناسبة، مثل هاينه، عن «الغريزة»، ولكن بشكل معاكس تماماً، فهو يرفض هذا المفهوم على كونه غير ملائم. ويقول فرويد: «يرى كثير منا صعوبة بالاستغناء عن العقيدة، حيث تكمن في الإنسان غريزة التكامل، التي توصله إلى هذا العلو الحاضر للمقدرة الروحية والسمو الأخلاقي». ثم يستمر بعدها لكي يقول: «أنا لوحدي لا أعتقد بمثل هذه الغريزة». إن هذا التطور الحضاري لم يحدث بفضل الغريزة، وإنما بالعكس تماماً بفضل كبت الغريزة. ويستمر فرويد فيقول: «يبدو لي بأن التطور الحادث لحد الآن لا يحتاج إلى توضيح آخر، مثلما هو في تطور الحيوانات. وإن ما يلاحظه المرء من نقص في الأفراد الذين لهم ميل جاشم إلى التكامل، يمكن فهمه بسهولة كنتيجة لكبت الغريزة، التي بنيت عليها أثمن حضارة إنسانية»[١]. وتقوم اليهودية مقام المحرك لهذا التقدم الذي لم يكن موجوداً في طبيعة الغريزة الإنسانية، وإنما أُكره الإنسان عليها. ثم قام اليهود بالخطوة الحاسمة ـ وهنا يعطي فرويد الحق لهاينه ـ وذلك برفضهم للصور. وبهذا وضعت الوصية الثانية عتبة المرحلة الحاسمة لهذا التقدم.

ولتقييم تحريم الصور تقاليد قديمة تعود إلى عهد بعيد. فقد رأى الفيلسوف كانت في تحريم الصور المفهوم العام للسمو («الرفعة» التي تسعى إليها كل «عملية للسمو»): «ربما لا يوجد مكان أسمى في تشريع اليهود غير الوصية القائلة: عليك أن لا تعمل لك صورة، ولا أي تشبيه، لا بما يتعلق بالسماء ولا بما يتعلق في الأرض ولا تحت الأرض. ويمكن لهذه الوصية أن تفسر لنا التعصب الديني،

---

(١) Jenseits des Lustprinzips. In: S. Freud, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt 1982, 251؛
ويتحدث هيغل عن «غريزة فكر العالم» وعن «غريزة إمكانية التكامل» في:
Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, 104f،
انظر أيضاً: Aleida Assmann, Time and Perfection, Jerusalem Juni 1999.

الذي شعر به الشعب اليهودي في مرحلته الخلقية إزاء دينه، أو فخر هؤلاء أمام الإسلام»[١]. ويسأل فرويد أيضاً، مثل كانت، عن أساس السلطة النهائية، سواءً بالنسبة إلى العنف الإلزامي («التعصب الديني» عند كانت) الذي يمارسه الدين على الشعب اليهودي، أو بالنسبة إلى عزّة الاصطفاء. والدين التوحيدي عند فرويد هو «رفض السحر والتصوف وإثارة التقدم في الروحية والمطالبة بالسمو». ومن ثم في العملية التي توضح كيفية وصول الشعب من خلال امتلاكه للحقيقة إلى إسعاده واستحواذه بوعي الاصطفاء نحو التقييم العالي للمفكرين ونحو التأكيد على الأخلاقية»[٢].

ويعنون فرويد بـ«التقدم في الروحية» المقطع الثالث من المقاطع الثمانية، يخلص فيه نتائج كتابه الأخير (الرجل موسى والدين التوحيدي). ولم يكتف فرويد بنشر هذا المقطع المذكور كمقالة مستقلة فقط، وإنما كلف ابنته أنّا فرويد بإلقاء هذا المقال في المؤتمر العالمي للتحليل النفسي عام ١٩٣٨ في باريس[٣]. ويرينا هذا الأهمية الكبيرة التي أعطاها فرويد لهذا المقال. فقد رأى فيه اعترافه باليهودية ووصيته كفيلسوف الحضارة وعصارة كتابه عن موسى[٤]. وليس من الخطأ أن نستقي تفهم فرويد لليهودية والمساهمة اليهودية لتطور الإنسان من هذه الصيغة. وإذا كان من مصائر الإنسان التقدم في الروحية، فعليه يشكل اليهود الطليعة في هذا الطريق[٥].

٢ ـ أزمة التوحيدية النفسية:

التأويل العلمي وتاريخ الذاكرة

تخصّ المسألة التي انطلق منها فرويد أصل اليهودية. فقد أراد أن يعرف «لماذا أصبح اليهودي، مثلما هو عليه الآن، ولماذا جلب على نفسه هذا الكره

---

(١) Kritik der Urteilskraft 829, 2. Aufl., 125, Darmstadt 365 وبنفس الطريقة تماماً يفسر فرويد الشعور بالتفوق على الأديان الأخرى بواسطة التوحيدية و«التقدم في الروحية» المرتبط فيه. انظر أدناه.

(٢) Moses (1974), 534.

(٣) Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago 24 (1/2), 1939, 6 - 9.

(٤) في ٢ آب ١٩٣٨، انظر ملاحظة التحرير في: Moses (1947), 457.

(٥) أتبع أنا هنا الإشارات التي وضعها ر. بيرنشتاين. انظر: Freud and the Legacy of Moses, 82 - 89.

المتواصل دون نهاية[1]. وما سميته أنا أعلاه بالتفاقم الأوديبي، لا يخص اليهودية فقط، مثلما فهم فرويد تحت الدين التوحيدي اليهودية وليس المسيحية. أما التفاقم الأبوي ـ الأوديبي للدين الأبوي اليهودي فهو الترابط النفسي للتقدم في الروحية.

إن جواب فرويد على السؤال القائل: كيف أصبح اليهودي مثلما هو عليه الآن، هو غريب بما فيه الكفاية. «اليهودي» هو مخلوق من قبل إنسان واحد فقط، أي مخلوق «الرجل موسى» الذي خلق الشعب اليهودي، وبالضبط بصورة مضاعفة. فمن جهة خلق موسى الشعب خارجياً فقط بواسطة تحريره وتشريعه وتعاليمه الدينية التي جعلت من كومة عبيد دون هيكل معين، شعباً منتظماً سياسياً واجتماعياً. ومن جهة أخرى خلق موسى هذا الشعب بالمعنى الأكثر عمقاً، أي القيام بصقل روحه. إن هذا الخلق الحازم الذي جعل «اليهودي» كما هو عليه اليوم، لم يتم في حياة موسى، وإنما بعد مماته، بل إن هذه العملية العنصرية ـ النفسية امتدت عبر قرون عديدة، وهي تعود إلى حيّز التاريخ الكامن. ولا تعرف حوليات التذكر الرسمي ولا النصوص الإنجيلية أو مصادر التاريخ الأخرى شيئاً عن ذلك. وأول من تمكن من الدخول في هذا المجالات العميقة للحياة الجماعية الروحية هو الجهاز الأركيولوجي للتحليل النفسي، والذي اكتشف الأصل الذي لم يغب عن التذكر الواعي فقط، وإنما صار مكبوتاً بكل قواعد نظرية التحليل النفسي كتجربة لأزمة نفسية عميقة. وبهذا فقط يمكن تفسير الديناميكية، حسب فرويد، التي تؤثر بفكرة واحدة على نفوس شعب كامل بقوة لا يمكن ردعها، ومن ثم تُلزمها بالمسير قدماً في الطريق المعين لها. وكتب فرويد: «أنه من الأهمية بمكان، أن تنفّذ كل قطعة عادت من النسيان، سلطتها الخاصة، وتقوم بتأثير فعال لا مثيل له على جماهير البشر، وتدعي أن لها حق امتلاك الحقيقة غير قابل للنقض، بل تعجز كل المعارضات المنطقية عن إيقافه، أي على طريقة «أنا أعتقد لأن العقيدة غير منطقية». ولا يمكن فهم هذه الميزة الغريبة إلا على طريقة غيّ المصابين بالذهان. وقد فهمنا منذ زمان بأن فكرة الجنون تحتوي على شيء من الحقيقة

(١) رسالة إلى أرنولد تسفايغ المؤرخة في ٩ أيلول ١٩٣٤. انظر: S. Freud - A. Zweig, Briefwechsel, Frankfurt 1968.

المنسية، وعند رجوعها لا بد أن تؤدي إلى تشويهات معينة وسوء فهم، وبأن الإقتناع الإجباري الذي ينتج من الجنون، ينطلق من نواة الحقيقة، وينتشر على شكل أخطاء مغلّفة. وعلينا أن نعترف بمثل هذا المضمون من الحقائق التي نسميها تاريخية، بمعتقدات الدين أيضاً، تلك التي تحمل من ناحية عوارض الأمراض العصبية، ولكنها من ناحية أخرى تخلصت كظواهر جماهيرية من هول الإنعزال»[1]. ويشكل التراث الديني، حسب فرويد، مع «معتقداته» الدينية قناعاً «يغلّف الخيالات» و«التشويهات وعدم التناسب»، ويكشف عن الطرائقية الأركيولوجية في التحليل النفسي لعمل التذكر، وذلك كي يصل إلى نواة الحقيقة التاريخية. ويعتقد فرويد بأن هذا الأصل لم يستعد، وإنما كُشف عنه، مثلما كشف علماء الآثار للقرن التاسع عشر عن الملك الفرعوني إخناتون ثانية، والذي كان منسياً في التاريخ وبعدها قدّره فرويد حق التقدير، أو مثل اكتشاف هوارد كارتر، في أيام فرويد، الفرعون توت عنج أمون.

إن أحد المجازات الطوبولوجية الرئيسية عند فرويد، كما هو معروف، هو مفهوم العمق. وهو يتعلّق بدقة بطوبولوجية النفس لفرويد، التي تصطف عنده على شكل هو وأنا وما فوق الأنا. ويعني «هو» الطبقة العميقة للاوعي، التي فقدت وعيها وأصبحت على شكل آثار وعوارض فقط. ويعني التحليل فن التوغل في هذا العمق. وقارن فرويد هذه الحالة بشغف ولعدة مرات مع أعمال علماء الآثار. وقد وسع فرويد في دراسة مبكرة له عن الهستيريا لعام ١٨٩٦، مقارنة هذه الطريقة مع علم الآثار بدقة:

> عليك أن تتصور باحثاً رحالة وصل إلى منطقة غير معروفة. وآثار اهتمامه في هذه المنطقة ميدان من الأطلال، فيه بقايا من أسوار وأعمدة وألواح تحوي على كتابات متفسخة لا يمكن قراءتها. وكان بإمكان هذا الرحالة أن يكتفي برؤية ما هو موجود، ولكن كان بإمكانه أيضاً أن يسأل الناس من أنصاف المتحضرين والساكنين بالقرب من هذه المنطقة، عما إذا كانوا يعرفون شيئاً

(١) Moses (1974), 533.

عن تاريخ هذه الأطلال الضخمة؛ وبعدها كان بإمكانه أن يسجل ما يقولونه له ويستمر برحلته. ولكن باستطاعة هذا الرحالة أن يتخذ له طريقة أخرى: وهي أن يجلب معه معدات للحفر من الفأس والمجراف والمسحاة، ويكلف السكان هناك باستعمال هذه المعدات للتحري عن ميدان الأطلال وإزالة التربة عنها، لكي تكون البقايا من الآثار مرئية ولمعرفة ما مدفون فيها.

وإذا أتم عمله بنجاح، فسيكون بإمكانه أن يفسر هذا الاكتشافات بنفسه: تعود بقايا السور إلى حيطان قصر أو خزانة للكنوز، وتعود الأعمدة إلى معبد يحوي بأسعد الأحوال على كتابة بلغتين تكشف عن أبجدية وعن لغة يمكن أن تعطي ترجمتها وحل ألغازها معلومات وافرة، لم تكن معروفة لحد الآن عن أحداث الماضي القديم التي تلهم آثارها الذاكرة: الصخور المتكلمة[١].

تروي الصخور المتكلمة على الرحالة المتعمق بعلم الآثار، قصة أخرى تختلف تماماً عما يمكن أن يقوله السكان نصف المتحضرين أو عما يمكن أن تعطينا الإكتشافات الضحلة. وهذا الاختلاف هو صلب ما يهم فرويد. إن حقيقة البحث العميق تختلف أساساً عن الرسالة أو عن المظهر الخارجي. وقد نتج عن هذا الاختلاف مبدأ التأويل الفرويدي. وهو تأويل الريبة (بور ريكور)[٢]، أي التأويل الذي لا يرى في التبليغ الدقيق للطبقة الضحلة إلا آثاراً مزيفة ومشوهة

---

(١) S. Freud, Zur Ätiologie der Hysterie, in: Gesammelte Werke I, 426 - 7 حول مجاز علم الآثار القديمة عند فرويد، انظر:

Donald Kuspit, "A. Mighty Metaphor: The Analogy of Archaelogy and Psychoanalysis, New York und London 1989, 133 - 151;

Karl Stockreiter, "Am Rand der Aufklarungsmetapher, Konnespondenzen zwischen Archaologie und Psychanalyse", in: Lydia Marinelli (Hg.) "Meine... alten und dreckigen Götter".

Basel 1998, 81 - 93 : وانظر كذلك بالأخص Lydia Flem, Der Hann Freud, Frankfurt 1993, 35 - 58. : وحول فرويد كولع بجمع التحفيات القديمة انظر أيضاً Anna - Maria Rizzuto, Why did Freud Reject God? New York 1998 1-21. Stephen Barker (ed.), Excavations and their Objects, New York 1996.

(٢) Paul Ricoeur, Die Interpretation, Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1969 (frz 1965).

لحقيقة مطمورة. وينتهج فرويد نفس الطريقة في فهمه لنصوص الإنجيل. فهو يعتقد بأنه يدرك ملامح التاريخ من خلال هذه النصوص، التي تركت صدمات قوية في أرواح المشار إليهم، أي اليهود، والتي جعلتهم أن يصبحوا في مسار القرون العديدة مثلما هم عليه الآن.

أما تاريخ الذاكرة فيسير بطريق معاكس تماماً. فهو لا يسأل عن الحقيقة التاريخية، وإنما عن الحقيقة الرمزية. كما أنه لا يضع الرموز جانباً، لكي يخترق من خلالها نواة الحقيقة المطمورة والمنسية والمكبوتة، وإنما يسأل الرموز عما لديها من تبليغات، وبالتالي لا يسأل تاريخ الذاكرة عما كان في الواقع، وإنما كيف ولماذا تم تذكره.

ويستمر فرويد بتحليله للتوحيدية على كونها ديناً أبوياً ـ وربما يمكن تسميته بـ«الأبوية» ـ على أساسين كانا قد فقدا كل التذكر الواعي، أو التراث الحضاري، ولا يمكن إيجاده ثانية إلا بواسطة المسحاة الأركيولوجية لتعليل التحليل النفسي: يتكون الأساس الأول في «تركيب»[١] تاريخي نفسي، لأسطورة الأصل الهمجي، كما يشكل الأساس الثاني الاستعادة التاريخية التي تطورت في واقع الأمر من الذكاء الجنائي، ووصلت ذروتها في فرضيتين خارقتين في الجرأة: الأولى هي أن موسى لم يكن عبرياً، وإنما كان مصرياً، والثانية هي أنه لم يمت في مؤاب، مثلما يروي الإنجيل، وإنما قُتل من قبل شعبه نفسه. ولا يحمل هذان الأساسان شيئاً. وقد شكا فرويد نفسه، سواءً في كتابه أو في رسائله، على أنه وضع عملاقاً على أرجل فخارية[٢]. إلا أن هذا العملاق، وهو تحليله للدين الأبوي التوحيدي ونتائجه النفسية التاريخية، أثبت مؤخراً بأنه تحدّ أخّاذ.

تُناقض فرضيات فرويد القائلة بأن موسى كان مصرياً وأنه قُتل من قبل اليهود أنفسهم التصور الإنجيلي لموسى. وتكوّن تناقضاً قطرياً بين الحقيقة التاريخية

---

(١) Konstruktionen in der Analyse (1937), Studienausgabe Frankfurt 1975, Ergänzungsband, 393 - 406.

(٢) وقد جمع يروشالمي Y. H. Yerushalmi, Freud's Moses, 21f. هذه المقاطع من الرسائل واصدرها على شكل كتاب.

والحقيقة الرمزية، وبين موسى التاريخي وموسى الإنجيلي. ومما يزيد في هذا التناقض هو أننا لا نملك أي مصادر وآثار عن موسى التاريخي. وكل ما لدينا هو موسى الإنجيلي. يضاف إلى ذلك بعض الأساطير الدينية الهيلينية واليهودية، التي يُشك كثيراً في صحتها التاريخية من جهة، والتي تكاد لا تلعب دوراً عند فرويد من جهة أخرى. ولا يقع التناقض الذي وضعه فرويد بين المصادر الإنجيلية وغير الإنجيلية، وإنما يقع هذا التناقض في الإنجيل نفسه، وهذا يعني بأن موسى الإنجيلي هو رجل ذو وجهين، مثل اللوح الممسوح والمرسوم عليه ثانية. ويحاول تقرير الإنجيل، حسب فرويد، أن يحجب عن الحقيقتين الأساسيتين بكل صعوبة، وهما الأصل المصري وقتله. ولكن حيلته تنكشف من خلال الآثار التي بقيت بالرغم من ذلك. ومن هذه الآثار هو إسم موسى المصري الواضح، والذي أراد الإنجيل تغطيته بالكاد بلون الأصل العبري. وهناك أثر آخر هو أسطورة الطفولة، التي تقلب الخطة الأسطورية لـ«ولادة البطل» (Otto Rank) على رأسها بشكل لا يقبل سوى نتيجة واحدة: هي وجوب «تهويد» رجل مصري. أما الأثر الثالث فهو «اللسان الثقيل» لموسى، الذي يشير بأنه لم يكن يجيد اللغة العبرية، ولا يتمكن أن يتفاهم مع اليهود إلا بواسطة مترجم[(١)]. ولكن حتى القتل المزعوم لموسى ترك آثاراً في الإنجيل. ويرى فرويد هذه الآثار في العنف المميت وفي نية القتل المكشوفة التي شعر بها موسى عدة مرات، وكذلك في الصيغة الثابتة لمصير الأنبياء بالعنوة، وبالأخص عند هوسيا (Hosea)، والذي استنتج منه غوته وبعده أرنست سلين الأخصائي بعلوم العهد القديم والذي كان سنداً لفرويد، قتل موسى.

هكذا جاء في سفر الخروج ١٧/ ٤: «وقد صرخ موسى إلى ربه: ماذا يمكنني أن أعمل بهذا الشعب؟ سوف يرجمونني بالحجارة إذا قمت بأي شيء بسيط». وجاء في سفر العدد ١٤/ ١٠: (بلى إن الملّة كلها هددت موسى وهارون برجمهم بالحجارة». ومثلما حدث لموسى وهارون، حدث لكثير من الأنبياء في

(١) هناك أثر آخر يزعم بأن الإله اليهودي أدوناي («سيدي») الموضوع مكان الحروف العربية الأربعة غير القابلة للفظ، تعود إلى اسم آتون، إله أخناتون. وقد ذكر فرويد ذلك، ولكنه لحسن الحظ لم يستمر بمتابعته.

إسرائيل، حتى الوصول إلى يوحنا المعمدان وعيسى اللذين قُتلا فعلاً. و«مصير الأنبياء بالعنوة» هو دافع متواصل في النصوص الإنجيلية[١]. أما النص الفاصل فهو نص يسايا ٥٣ (Jesaja) الذي يصف آلام عابد الإله. ويستنتج فرويد من هذه الآثار بأن اليهود قتلوا موسى، لأنهم لم يتحملوا المطالب العالية التي وضعها دينه المجرد (السامي) ثم الإلتزام بها طول الحياة. كما أدى التقدم في الروحية وما يرتبط به من شعور بالتفوق إلى ردود فعل عنيفة. وكان موسى الضحية الأولى لذلك، وعلى هذا فإن اليهود الذين قتلوه هم أول معادين للسامية[٢]. ومعاداة السامية التي حاول فرويد تحليلها في كتابه بكل إلحاح، لم تكن سوى ترسبات ردود الفعل ضد الفكر الذي لم يتحمله العالم إلا بصعوبة. ومعادات السامية هي بنفس الوقت معاداة التوحيدية، وهي بهذا معاداة التعقلية. ويتضح خلق موسى للشعب اليهودي لنا الآن أكثر فأكثر، عندما نستنتج بأن موسى كان مصرياً، وعليه فإن الدين التوحيدي الذي علّمه موسى لا يمكن أن يتم بناؤه على أسس تتعلق بالتراث الخاص باليهود الذين كونهم موسى كشعب. وعندها يصبح إبراهيم مجرد افتراض لاستمرارية لاحقة. لذلك يرجع فضل اليهود كشعب لدوافع من الخارج.

وقد اعتبر فرويد موسى، كما هو معروف، من أنصار إخناتون. وكان قد هاجر بعد موت إخناتون مع اليهود المستوطنين في الدلتا إلى فلسطين، ونشر بينهم الدين التوحيدي. إلا أن اليهود لم يكونوا على استعداد لتحمل المطالب العالية، أو بالأحرى لتحمل روحية التوحيدية المجردة، لذلك قتلوا موسى وكبتوا بعد ذلك هذا العمل. وكان هذا تجربة لأزمة نفسية، لأنه أدى إلى إبراز التذكر المكبوت لقتل الأب الأصل، الذي يعود إلى بدايات العرقية[٣]. ويعني قتل موسى «إعادة

---

(١) O. H. Stech, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen - Vluyn 1967.

(٢) يتبع فرويد هنا نظرية الأخصائي بالعهد القديم أرنست سلين في كتابه أدناه، والتي نقضها بعد ذلك: Ernst Sellin: Moses und seine Bedeutung für die Israelitisch - judische Religionsgeschichte, Leipzig 1922.

(٣) كتب فرويد النظرية التالية بصورة أكثر تفصيلاً في كتابه: Totem Tabu und وبالأخص في المقالة الرابعة.

يقظة آثار التذكر الذي كان منسياً لحد الآن، وذلك بإعادة واقعية هذا الحادث الذي يتمثل بمقتل موسى»[1]. وأدت توحيدية موسى إلى إعادة مجيء الأب، وقتل موسى إلى إعادة قتل الأب الأصل. وتكمن نواة التناقض في برهان فرويد على أن موسى لم يصبح بما هو عليه، إلا من خلال قتله وكبت هذا العمل مباشرة بعد ذلك: أي أنه أصبح «خالق الشعب اليهودي» وشخصية ذات تذكر أزلي لا يقبل الإبادة. وبعد مقتل موسى دخلت التوحيدية التي جاء بها في مرحلة كمون دام عدة قرون، لكي تظهر بالتالي على شكل إعادة المكبوت، وتُلزم الجمهور للسير معها. وتصطدم إمكانية العلاقة بين هذين الحادثين بالصعوبة المتمثلة ببعد المسافة الزمنية. فقد عاش إخناتون في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، أما نشأة التوحيدية الإنجيلية فهي من شأن الحركة النبوية التي قامت في القرن الثامن، ولم تظهر إلا بعد زمن الهجرة على شكل توحيدية جذرية بحتة، والتي فهمها فرويد على كونها «الدين التوحيدي». ويريد تعليل فرويد إيضاح هذه المسافة بالضبط بفرضية مرحلة الكمون. وتقول نظرية الكبت بأن هناك نسيان ممحي. وفي ظل هذا النسيان الممحي تمكنت، حسب فرويد، فكرة التوحيدية الفريدة أن تحافظ على نفسها عند اليهود من القرن الرابع عشر إلى الخامس قبل الميلاد.

وكان مقتل موسى بالنسبة لفرويد مهماً، لأن هذا القتل كان مكبوتاً، وساعدت عودة المكبوت بما فيها من ديناميكية لا يمكن إيقافها، على ظهور التوحيدية عند اليهود. ومثل مقتل الأب الأصل، الذي أدى إلى نهاية النظام الهمجي الأصل، وأصبح العمل المؤسس والقتل المؤسس للحضارة وللدين الطوطمي، هكذا أدى مقتل موسى، إلى نهاية دين تعدد الآلهة وأصبح القتل المؤسس للتوحيدية. أن كل تراث إلزامي حقيقي يؤثر على مسيرة النفس، يستند على كبت معين، ولا بد أن يكون له جثة في السرداب، إذا حق لنا التعبير دون مراعاة شعور الآخرين. وربما لا يستطيع المرء الدخول إلى أعمق مجالات الحياة النفسية الجماعية إلا بواسطة التحليل النفسي، الذي يستطيع الكشف عن الأصل،

---

(١) Der Mann Moses (1964), 132.

الذي لا ينهي التذكر الواعي (أي التراث المكتوب) وحسب، وإنما يكبت هذا التذكر على شكل تجارب أزمات نفسية عميقة حسب قواعد نظرية التحليل النفسي.

والسؤال الذي يمكن طرحه الآن هو: أين يمكننا أن نفترض بالضبط وجود هذا الإنشطار بين السطح والعمق؟ في البنية السيكولوجية للفرد وهي حالة النفس اليهودية، التي عرفت في لاوعيها عن قتل موسى، ولكنه بقي مكبوتاً في وعيها أو راكداً في الذاكرة الحضارية للتراث الكتابي والشفوي، والذي أصبح الآن من جانبه غير واضح لاحتوائه إلى جانب معناه السطحي، معنىً عميقاً، لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق أثر معين. وقد أراد ريشارد برينشتاين وقبله جاك دريدا أن يدافعا عن فرويد أمام اتهام يرو شالميس «باللاماركية السيكولوجية» واتهام نظرية فرويد بالنقل دون وعي إلى المنشآت الحضارية مثل الأرشيف (دريدا) والتقاليد (بيرنشتاين). ولكن فرويد يعطي رأيه بهذا الموضوع بكل وضوح ودقة، ضد الأرشيف الحضاري ولصالح اللاماركية السيكولوجية، وذلك في مقطع من نهاية القسم الأول من دراسته لموسى، والتي تستحق الاقتباس منها هنا:

> إذا درسنا ردود الفعل على الأزمات النفسية السابقة، فسنتفاجئ غالباً حينما نجد بأنها لا تتمسك بقوة بالشيء المعاش فعلاً، وإنما نبتعد عنه بطريقة تنسجم بشكل أفضل مع مقدرة التجارب العرقية والتي لا يمكن تفسيرها عموماً إلا بواسطة تأثيرها. إن تصرف الطفل العصابي تجاه أبويه في عقدتي أوديب والخصاء هو غني جداً بردود فعل مشابهة، تبدو دون مبرر شخصي ولا يمكن فهمها إلا عرقياً بواسطة علاقتها مع تجارب حياتية لأجناس سابقة.

ومن المفيد جداً أن تُعرض هذه المواد التي اعتمدت أنا عليها هنا بمجموعها للرأي العام. ويبدو لي بأن لهذه المواد من قوة البرهان القاطع، بحيث نتمكن أن نقوم بالخطوة الأخرى، وندّعي بأن الإرث القديم للإنسان لا يحتوي على تعليمات فقط، وإنما على مضمون أيضاً، مثل آثار تذكر تجارب الأجيال السابقة. وبهذا يمكن أن يرتفع حجم الأهمية للإرث القديم بشكل كبير.

وإذا تمعنا بالنظر فلا بد أن نعترف بأننا قد تصرفنا منذ زمان بشكل، كما لو

لم يكن بالحسبان وضع إرث آثار التذكر بما عاشه آباؤنا، دون ترابط مع التبليغ المباشر أو مع تأثير التربية بواسطة الأمثلة. وإذا تحدثنا عن تواصل التقاليد من شعب ما وعن تكوين ميزة معينة للشعب، فنحن نفكر غالباً بمثل هذه التقاليد المعاشة، وليس بتقاليد استمرت بواسطة التبليغ. أو أننا نفرق بين الاثنين على الأقل ولم نوضح لنا، ما ارتكبناه من شجاعة بواسطة هذا الإهمال. ولكن وضعنا سيصعب من خلال الموقف الحالي لعلم البيولوجيا، الذي لا يريد أن يعرف شيئاً من اكتساب الميزات المكتسبة عن الأجيال القادمة. ولكننا نعترف بكل تواضع بأننا، بالرغم من ذلك، لا نستطيع أن نستغني عن هذا العامل في التطور البيولوجي. صحيح أننا هنا لسنا بصدد حالتين متماثلتين، هناك حالة صفات مكتسبة يصعب فهمها، وهنا حالة آثار تذكر لانطباعات خارجية، وكأنها ملموسة. ولكن الواقع سيكون بأننا لا يمكن أن نتصور الواحدة دون الأخرى. وإذا افترضنا استمرار آثار التذكر هذه في الإرث القديم، فقد اجتزنا بذلك الفجوة بين علم النفس الفردي والجماعي ونتمكن أن نعالج الشعوب مثل معالجتنا للعصابيين الأفراد[1].

إن هذا هو حكم واضح لصالح البيولوجيا وضد الحضارة. حيث يتمسك تاريخ الذاكرة بالمقابل بأرشيفات النقل الحضاري. ولا يعرف تذكراً عرقياً أصيلاً. أما نقدي الخاص لفرويد فهو لا يعتمد سوى على مفهوم ضعيف للتذكر الحضاري أو للأرشيف الحضاري، عندما يقتصر هو عن وعي على الذاكرة الخيارية للتبليغات المستمرة:

> إن التقاليد التي لا تستند إلا على التبليغات، لا تستطيع صنع الميزات الإلزامية التي هي من فضل الظواهر الدينية. فربما تُسمع هذه التقاليد وتُقيّم أو أحياناً تُرفض مثل أي تبليغ آخر من الخارج، ولكنها لا تصل إلى مستوى التحرر من الإلزام بالتفكير المنطقي. إذ يجب على هذه التقاليد أن تجتاز مصير الكبت، وهو حالة البقاء في اللاوعي، قبل أن تطوِّر عند عودتها

(١) نفس المصدر السابق ١٢٩ ـ ١٣١.

تأثيرات قوية تلزم الجماهير في السير معها، مثلما رأيناها لحد الآن في التقاليد الدينية بكل استغراب ودون فهم[1].

إن أرشيفات التراث الحضاري هي متعددة الطبقات وتحتفظ بالكثير، إلى درجة بحيث لم يعد بالإمكان فهم أهميتها الأصلية ووظيفتها المرتبطة بهويتها. كما أن مسألة موسى باسمه المصري وبالأيثمولوجية العبرية الشعبية («الخارج من الماء») هو أفضل مثال على ذلك. وبالإمكان أن يكون المثل الثاني على ذلك التذكر المزاح عن عصر العمارنة والهيكسوس في أسطورة المجذومين. إن الذاكرة الحضارية هي ليست ذاكرة خيارية وحسب، وإنما ذاكرة غير خيارية أيضاً، فهي تحوي في طبقاتها العميقة كثيراً مما يمكن أن يبرز ثانية بعد كمون طويل ويصبح فعالاً، حيث تنثال على الإنسان ثانية.

إن أزمة التوحيدية النفسية، إن وجدت، لا تستند حسب رأيي على قتل الأب مرتين. المرة الأولى قتل الأب الأصل، والثانية قتل موسى، وإنما على القتل المضاعف للإله، قتل الآلهة «الوثنيين» أولاً، وبعدها قتل إله التوحيدية نفسه، وهذا يعني قتل القوة التحطيمية الراكدة في داخله، والتي توجهت أخيراً ضد الإله نفسه. وليس اللاهوت السلبي فقط، وإنما وبالأخص قتل الإله أيضاً هما من عواقب التقدم في الروحية.

٣ ـ تحريم الصور كتقدم في الروحية

لقد رأى فرويد الاختراق الحاسم أو التقدم في الروحية بتحريم الصور:

يوجد من بين تعليمات دين موسى تعليم ذو أهمية أكثر مما عرفناه لحد الآن. وهذا هو التحريم الذي ينص على عدم رسم صورة للإله، والذي يعني الالتزام بعبادة إله، لم يتمكن المرء من رؤيته. ونظن نحن بأن موسى كان قد أراد في هذه النقطة أن يزيد من صرامة دين آتون، وربما أراد أن يكون جدياً إلى درجة بحيث لم يجعل للإله اسماً ولا وجهاً مرئياً، وربما

---

(١) المصدر السابق انظر أيضاً: Goldstein, Reinscribing Moses, 117 وكذلك Yerushalme, Freud's Moses, 30.

كان ذلك من التدابير الاحتياطية الجديدة ضد سوء الاستعمال السحري. ولكن حينما يقبل المرء بهذا التحريم، فلا بد أن يؤثر ذلك عليه تأثيراً بالغاً. لأن هذا يعني إذلال الإدراك الحسي ضد ما يسمى بالتصور التجريدي، أي انتصار الروحية على الإحساس الجنسي، أو بالمعنى الدقيق الاستغناء عن الغريزة بكل ما له من عواقب نفسية(١).

لقد كان معنى هذا التحريم الموسوي لفرويد اختراقاً لعالم جديد، «ينفسح فيه الحيّز الجديد للروحية». كما أن رفض الصور لوحده هو الذي مهّد الطريق إلى حيّز الروح. وقد فهم فرويد الوصية الثانية كإعلان لمطلقية عدم رؤية وعدم تصوير الإله. وربما يضع المرء اليوم بالدرجة الأولى فردية يهوذا ووجوب تقديسه دون غيره في المقدمة، لو كان تحريم الصور شاملاً، وليس تحريم صور الإله فقط. إن كل صورة، وهذه هي الفكرة، تحمل في ثناياها إمكانية عبادتها كإله، والتي تتحتم أن تصبح «إلهاً آخر»، وذلك لأن الإله الحق لا يمكن تصويره(٢). ولكن تأويل فرويد لتحريم الصور له تقاليد طويلة. وقد فهم التاريخ القديم ذلك بهذا الشكل أيضاً. وحسب رأي حيكاتايوس فون عبديرا (النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، أنظر أعلاه الفصل الثاني) حرم موسى صور الآلهة، لأن الإله ليس له هيكل إنساني؛ والسماء لوحدها التي تشمل الأرض، هي إله ورب الجميع(٣). إن الدين الحق الذي وضعه موسى هو كامن في العبادة التوحيدية الخالية من الصور للواحد الأحد «الشامل لكل شيء»، إله السماء. وحسب ما جاء عند سترابو، قرر كاهن مصري اسمه موسى أن يترك مصر ويهاجر إلى فلسطين مع كثير من المتعاطفين معه، نظراً لتذمره من الدين المصري. وتكمن تعاليم هذا الكاهن في المعرفة القائلة «بأن ذلك الكائن الواحد هو الإله الذي يشمل كل منها ويشكل

---

(١) Moses (1974), 559.

(٢) حول التحريم الإنجيلي للصور، انظر هامش رقم 27 للفصل الثالث.

(٣) Hekataios Von Abdera, Aigyptiaka, Exzerpte bei Diodor, Bibl. Hist. XL. 3 = Diodorus of Sicily hg. und ubers. F. R. Walton, Loeb classical Library (Cambridge Mass., 1967) 281.

الأرض والبحار، والتي نسميها نحن السماء والأرض والطبيعة والأشياء[١]. ولا تقبل هذه الألوهية رسمها بالصور. يجب التجنب من عمل أي صورة، وأن نعبّر عن الإله وعبادته دون صور». والشيء الوحيد الذي يقرّب الإنسان من الإله هو «أن يكون الإنسان عفيفاً وعادلاً». ويعني التقدم في الروحية عند سترابو قبل كل شيء جعل الدين أخلاقياً. ولا يريد إله موسى قرابين دموية ولا رقصات ماجنة، وكل ما يريده هو العدالة. على أن سترابو لا يفكر هنا طبعاً سوى بالوصايا العشر. حيث تنحى العبريون بعد ذلك عن التعاليم الخالصة وطوروا عاداتٍ خرافية مثل تحريم الأطعمة والختان وقوانين أخرى[٢]. ويأخذ الارتباط بين تحريم الصور والأخلاق، مثلما سنرى، مكاناً مرموقاً عند فرويد أيضاً. وقد قام أحد الذين سبقوا فرويد في مشروع أنساب اليهودية، وهو جون تولند، في كتابه «الأصول اليهودية» ١٧٥٩ باستعادة لتقرير سترابو[٣]. كذلك ميّز تاسيتوس (القرن الأول بعد الميلاد) فكرة الإله اليهودية على كونها توحيدية وعديمة الصور: «يقدس المصريون حيوانات كثيرة وصوراً هائلة، أما اليهود فلا يعرفون سوى إله واحد، ويعرفونه بواسطة الروح فقط. وهم يعتبرون هؤلاء الذين يصورون الإله بالصور على شكل إنسان، غير أتقياء: لأن أعلى كائن أزلي بالنسبة لهم هو دون نهاية ولا يمكن تصويره»[٤].

(١) يبرهن سترابو هنا على طريقة اللاهوت العامة والتي تنص بأن الكون هو المعبد الحق للألوهية. وهذه هي حجة ضد عبادة الصور، لا تأخذ معنى تحريم الصور الإنجيلي بنظر الإعتبار. حيث أن المهم هناك هو الثقة بالواحد الأحد. أما الصور فتعني مساواتها بـ«الآلهة الآخرين». والمهم هنا هو عدم لياقة اختزال الشمولية والروحية إلى شيء للعبادة فقط (إن الفكرة التي تسود الكون لا يمكن إدراكها إلا بالعقل وليس بالحواس). ومن الممكن الإفتراض هنا بأن سترابو يستند على الفيلسوف بوسيدونيوس، وهذا يعني بأن النص يعود إلى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد.

(٢) Strabo, Geographica XVI, 2: 35; M. Stern, Greek and Latin Kuthors, 261 351, bes. 294f. (no 35).

(٣) انظر إلى جانب ذلك: Moses der Ägypter, 135 ff.

(٤) Aegypti pleraque animalia effigiesque composites venerantur, Iudaei ment sola unumque numen intellegunt: profanes, qui deum imagines mortlibus materus in species hominum effingant; summum illud et aternum neque imitabile neque interiturum: Historiae, V1 5.4 R. S. Bloch, Der Judenexkurs :انظر الآن = Stern, Greek and Latin Authors 11, 19 u. 2 =

وتشكل عقيدة الاصطفاء عند فرويد نواة الهوية اليهودية. وتتغذى هذه العقيدة وهذا الزهو في المرحلة الأخيرة، من تحريم الصور ومن الاستغناء عن الشهوات الذي يطالب هذا الدين به. ويتضمن تحريم الصور المبادئ الأساسية الثلاثة للدين التوحيدي، مثلما يعرفها فرويد: «فكرة الإله الواحد ورفض الطقوس السحرية والتأكيد على المطالب الأخلاقية»[1]. إن ترابط تحريم الصور مع الأخلاق، وترابط عبادة الأوثان مع عدمية القانون والدعارة والعنف هو من صميم التقاليد الإنجيلية. ويرفض الأنبياء تقاليد القرابين أو يقللون من أهميتها على الأقل، ويطالبون بأول ما يطالبون بالعدالة والقانون الذي يعني هنا المطالبة بالأخلاق التي تعبر بدورها عن الإرادة الإلهية، وهي الواسطة الوحيدة للوجود الأخلاقي أمام الإله. ويربط مفهوم فرويد عن التقدم في الروحية تحريم الصور مع العفة. وهذا يعني بالتالي بأن تحريم الصور هو التراجع عن الشهوة الجنسية والاتجاه نحو الروحية. والتوحيدية في نظر فرويد هي المقدرة على السمو. فهي تتضمن «رفض العالم» الذي أجده أنا أيضاً مؤثراً في تحريم الصور وفي الروحية بوجه عام. وهذا ما لا يريد الذين انتقدوا آرائي عن العهد القديم معرفته. لذلك أعيد موقفي هنا مرة أخرى، لأني لا اعتبر هذا الموقف نقداً للتوحيدية، وإنما بالعكس اعتبره اعترافاً جديراً بالإعجاب لاختراق كبير أو للتقدم في الروحية (وإن كان هذا الاختراق مهدداً بالرجوع). ومن يتمسك بالقوانين، يعيش كالغريب في الأرض. هكذا جاء في مزمور ١١٩، آية ١٩: «لا تخفي قوانينك أمامي، فأنا غريب عن الأرض». ولكي يكون المرء مخلصاً للقانون، يجب عليه أن يعيش غريباً عن الأرض، وحتى لو كان ذلك في الأرض الموعودة. ويكتب القانون النظام بشكل بعيد عن الواقع، ويُلزم الإنسان بالعيش في هذا العالم دون الانصهار فيه تماماً. وتثبت التوحيدية غرابة وجود العالم، ويعني هذا الانحراف عن العالم «التقدم في الروحية».

= des Tacitus (in Druke) وحول التقدير الإغريقي الكبير لفكرة الإله اليهودية وتجريدها الفلسفي الموهوم انظر: Martin Hengel, Judentum und Hellensismus, 3. Aufl., Tübingen 1988, Kapitel IV.

(١) Moses (1974), 515.

وعلى المرء أن يعترف لفرويد، بأن تعليله لتحريم الصور كاختراق للتقدم في الروحية وكنواة للهوية اليهودية ولعزّة الاصطفاء، يحتوي على تفهم داخلي معقول. ومن جهة أخرى يمكن للمرء أن يعترض بأن هذه الخطوة اليهودية من عالم الإحساسات إلى عالم الروح لا تشكل حالة منفردة، وإنما، وإن كانت بطريقة خاصة جداً، تعود إلى ذلك الاختراق لتاريخ الإنسانية العام، والذي سماه كارل ياسبرس بـ«الزمن المحوري»[1]. وأول من يمكن ذكره بهذا المجال هو أفلاطون. إن الفلسفة الأفلاطونية هي محاولة حاسمة للخروج من العالم الحسي إلى عالم الحقيقة التي لا يمكن إدراكها إلا بأعين روحية. فقد أثرت هذه الفلسفة بصورة عميقة وألهمت كثيراً من الإتجاهات الفلسفية والدينية، التي جعلت أفكار العالم الروحي أساساً لها مثل الأفلاطونية الجديدة والهرمسية وبالأخص الغنوصية. إن فكر العالم الغربي متأثر بعمق بفلسفة الروح الأفلاطونية، وحتى أن بعضاً من نصوص فرويد مدينة للنماذج الأفلاطونية. ومن الغرابة أن نرى فرويد لا يذكر أفلاطون بهذا المجال. فهو يصمم مفهومه عن التقدم في الروحية، مثل هاينه، في مقارنة بين اليهود والإغريق:

> إن الأولوية التي مُنحت لحياة الشعب اليهودي في مساعيه الروحية خلال ألفي عام، أدت بالطبع إلى تأثير بالغ؛ حيث ساعدت على تخفيف خشونة وميل اليهود نحو أعمال العنف، وأدت بالتالي إلى إنهائها أينما كان تطور القوة العضلية قدوة للشعب.

وكان فرويد يعلم بأن «تطور القوة العضلية» بالنسبة لـ«قدوة الشعب» الإغريقي لم تكن عادلة حقاً، لذلك أضاف هنا:

> لقد عجز اليهود على الوصول إلى التوافق في تدريب للأعمال الروحية والجسدية، مثلما وصل إليها الشعب الإغريقي.

ولكنه يوضح بعد ذلك:

---

(١) Karl Jaspers, Vom Ursprung und Eiel der Geschichte, Münschen 1949. حول نظرية ياسبرس للإختراق نحو الأستعلاء حوالي ٥٠٠ قبل الميلاد، انظر هامش رقم ٣ للتمهيد.

ولكنهم اتخذوا القرارات في حالة الشك لصالح القيم العليا(١).

وعندما يسأل المرء، بأي شيء أثر الإغريق على الغرب، وأين تمكن الغرب من إرساء منشأه ضمن التراث الإغريقي، فسوف يؤشر المرء نحو الميتافيزيقية الأفلاطونية والأرسطية. إن الرياضة وحضارة المقدرة الجسدية جديدة علينا نسبياً، أما الاكتشافات التي جاءت إلى الغرب مؤخراً، والتي ربما كونت نواة الهوية الغربية الحديثة، لكنها لم تكوّن نواة الهوية الحضارية الغربية التقليدية. ومن جهة أخرى أصبح واضحاً، وبالأخص منذ نيتشه، بأن أفلاطون قد خطا بدراسته للعالم المزدوج طريقاً خاصاً كان غريباً على الإغريق من الأساس. وبالرغم من أن تأثير أفلاطون كان عظيماً جداً ولكنه لم يستطع أن يكون أُسساً للإغريقية. وإذا أردنا أن نكون جديين في التعبير، لقلنا بأنه كان في جانب يهود هاينه. وليس من العبث أن يسمي الفيثاغوري نومينوس فون أباميا أفلاطون بـ«موسى المتكلم باللغة الأثينية». وعلى هذا ربما يكون فرويد محقاً عندما أستغني عن ذكره هنا، وأعطى لليهود في التقدم في الروحية موضعاً خاصاً في التاريخ الإنساني(٢).

ومما يجلب النظر في هذا المجال تقدير فرويد للمسيحية. فقد كان هذا الدين بالنسبة له تقهقراً للروحية، حيث رجع إلى الصور وإلى الطقوس السحرية، وبالأخص إلى طقوس قرابين وجبَة الطعام الطوطمية التي يُطعَم فيها الإله نفسه من قبل مجموعة المؤمنين(٣). ويمكن تعليل هذا التقييم القاسي من منظار خارجي بتجارب فرويد مع المسيحية التي اقتصرت كما يبدو على كاثوليكية فينا الشعبية من جهة، وبواسطة مطالعاته، وبالأخص و. ستيفنسن سميث وجاريس داورن وجيمس

---

(١) في الصبغة الأصلية نجد: «القرار لصالح الأهم حضارياً». Moses (1974), 561.

(٢) وعليّ أن أؤكد بأني أتحرك هنا عن وعي على مستوى أكليشة رموز حضارة الكتاب المقدس، مثلما كان ذلك مهماً لفرويد نفسه، وليس على مستوى البحث التاريخي الذي يرى هدفه في مثل هذه الأكليشة. وما يهمني هو ليس تصحيح فرويد كعالم تاريخي، وإنما من أجل تفهم سبب صرفه النظر عن التصورات المتنافسة والتي رأت مثله الأهمية في تطور الإنسانية في التقدم في الروحية.

(٣) («لقد قلنا بأن الشعائر المسيحية Moses (1974), 532, 535 لتناول العشاء الرباني المقدس، والذي يتناول فيه المؤمن دم ولحم المسيح، تعيد محتوى وجبة الطعام الطوطمية، طبعاً بشكل وديع يعبر عن الإجلال وليس بالمعنى العدواني»).

فرازر من جهة أخرى. على أن الشكل الخارجي للكاثوليكية الشعبية النمساوية لا يوحي إلا بالإستغراب عند أي يهودي، إذا لم يوح بالاشمئزاز الذي يمكن تفهمه جيداً، مثلما يمكن تفهم عداء اليهود الغربي المتسبب بالأشكال الخارجية لليهودية. إن الكراهية بين الأديان تتغذى طبيعياً من طقوس الدين الآخر وليس من المنظور اللاهوتي الداخلي الذي يصعب عادة الوصول إليه. ولكن كل ما يتعلق بهذا المنظور اللاهوتي الداخلي، يوصل المرء عند المسيحية، قبل كل شيء وفي موقف مركزي مطلق، إلى مبدأ، لا يمكن وصفه بأفضل من صيغة فرويد عن «التقدم في الروحية». ولعلنا نتمكن أن نقول بأن فرويد قد احتضن بهذه الصيغة، وربما دون علمه، كليشة إن لم تكن أفلاطونية فهي كليشة مسيحية. ولكني اعتقد بأنه استعمل هنا عن قصد وبشيء من السخرية صيغة مسيحية ثانية. وذلك لأن هذا التصور المسيحي عن التقدم في الروحية يشكل فضلاً عن ذلك، نواة العداء المسيحي لليهودية.

وتكمن في هذه النقطة بالضبط أسباب رفض المسيحية للقانون. إن النقد البولصي للقانون يستند على الترابط بين الروح واللحم، حيث تقتل الحروف بينما تقوم الروح بالإحياء. وهذا يسري على جميع التقاليد المسيحية. إن القانون اليهودي (Halacha) هو «صنيع العدالة»، وبذلك يرفض كل ما هو مظهري أو مادي. ويوضع القانون أمام العقيدة التي تتجه نحو عالم الإله الذي لا يمكن الوصول إليه لا عن طريق الإحساسات ولا عن طريق العقل. لقد ذكر فرويد هذه الصيغة المسيحية الصميمة (Credo quia absurdum) «أنا اعتقد ببساطة لأن العقيدة لا يقبلها العقل»، مرتين بهذه المناسبة، دون أن يجد تناقضاً فيها مع تقييمه للمسيحية. ويبقى اليهود، حسب الرأي المسيحي مغروسين في اللحومية: إسرائيل اللحمية[1]. ولم ينفتح الباب نحو عالم الروح إلا بعد الانسحاب من عالم القوانين.

إن هذا الإصرار الدائب للاهوت المسيحي على الروحية، وبالأخص في أول

---

(١) D. Boyarin, Carnal Israel, Berkeley 1993.

بدايته اليسوعية والبولصية، لم يكن خافياً على فرويد، كما أنه لم يخف الطابع الذي حصل عليه من خلال هذا التفكير التقليدي. ويبدو لي أكثر معقولية بأن ما كان يهمه هو أخذ هذه التعليمات اللاهوتية من المسيحيين وإعطائها لليهود، بشكل تهكّمي، يقلب فيه الطريقة المسيحية في تبيان الدوافع اليهودية المركزية، مثل حب القريب وحب العدو والتأكيد على داخلية الإنسان وما إلى ذلك، على كونها إنجازات مسيحية خاصة. لذلك لا تنطبق الصيغة البولصية، التي تجعل عدول المسيحيين عن القانون مشروعاً، على تحريم الصور وعدول اليهود عن صور الإله. وقد «أخذت المسيحية أجزاء من مصادر أخرى كثيرة، واستغنت عن بعض ملامح التوحيدية البحتة، واقتدت بكثير من جزئيات طقوس شعوب البحر المتوسط». وبهذا، رجعت التوحيدية في قليل أو كثير إلى مصر ثانية. «لقد كان وكأن مصر تنتقم حديثاً من إرث إخناتون»[١]. ويعبر فرويد في مكان آخر وبصورة أوضح: «يعني الدين الجديد في بعض ملامحه نكوصاً حضارياً ضد الدين اليهودي القديم، مثلما هو الحال عادةً عند حلول أو قبول جماهير جديدة من المستوى الواطئ. ولم تلتزم المسيحية بالمستوى العالي للروحية، الذي كان اليهود متحفّزين له. كما لم تعد المسيحية ديناً توحيدياً متزمّتاً، حيث أخذت الشعوب المحيطة بها كثيراً من الطقوس والشعائر الرمزية، وأعادت ألوهية الأم الكبيرة ثانية، ووجدت مكاناً لكثير من هياكل آلهة المذهب التعددي تحت ستار شفّاف، وإن كان ذلك في موضع ثانوي. وأخيراً فهي لم تتجاهل، مثل دين أتون والدين الموسوي الذي تبعه، انغراس العناصر الخرافية والسحرية والأسطورية والتي أصبحت مانعاً كبيراً للتطور الروحي في الألفين من السنين القادمة»[٢].

ولا يعتبر فرويد الجذرية المسيحية للروحانية الدينية كتقدم في الروحية. وقد كتب فرويد معلقاً على مجيء المسيحية: «وبعد ذلك حدث أن استحوذت الظواهر العاطفية اللغزية للعقيدة على الروحية نفسها. وهذه هي الصيغة الشهيرة»، «أنا

(١) Moses (1974), 580.

(٢) Moses (1974), 536.

أعتقد لأن العقيدة غير معقولة»[١]. ولا يرى فرويد في هذا تصاعداً آخر في التقدم في الروحية، وإنما بالعكس مخرجاً منها. وبالنسبة له فإن رفضها للعقل أيضاً على كونه غير روحي أو قليل الروحية، كان قد اجتاز حدود الصوفية التي يعتبرها مرادفة للسحر وليس لها علاقة بالروحية. وتعني الروحية عنده، بكل وضوح وانحياز، التعقلية وليس الروحانية. وما يفهمه هو تحت «التقدم في الروحية» ينطبق بأفضل الأحوال على النظرية التعقلية لماكس فيبر حول إجلاء السحر عن العالم»[٢]. وعلى هذا تعني المسيحية عنده خطوة في الجهة المعاكسة أي إعادة السحر إلى العالم.

ولهذا السبب نفسه لا يعترف فرويد بالصوفية الأفلاطونية والغنوصية والهرمسية بأنها خطوة للتقدم في الروحية، بالرغم من أن هذه الحركات كانت تبغي في تفهمها الخاص هذا الهدف بالضبط. وعلى جميع المنشآت العبادية أن تتغلغل نفسياً وتتحول إلى فعالية روحية، والتي يمكن تسميتها بـ«الاستعداد بالتضحية الروحية أو thysia logike[٣]. وبما أن كلمة (Logus) تعني العقل أيضاً، فيمكن ترجمة هذه الصيغة بـ«دين العقل». وقد فهمت الصوفية الفلسفية نفسها على أنها مسألة عقلية عالية. وكان عالم البحر المتوسط في أواخر التاريخ القديم متشوقاً إلى هذا النوع من الروحية. حيث تمكنت معظم هذه التيارات أن تؤثر بصورة فعالة على روحية الحضارة الغربية. ولم يستمر التمييز بين التعقلية والروحانية من واجهة المنظار الداخلي للدين المسيحي، وكذلك من واجهة التيارات الفلسفية والصوفية المختلفة (بما فيها القبلانية اليهودية).

كل ذلك يمكن أن يقف أمام فرويد وتركيباته عن التفوق اليهودي والتقدم في الروحية، وبالتالي يمكن أن يقف بوجه الأصل اليهودي لحضارة الغرب. وبالرغم

---

(١) Moses (1974), 564.

(٢) G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, München 1997, 218 - 243. على أننا يجب أن نعترف بأن لماكس فيبر، على عكس حكمه الخاص، مقياساً أعلى في «الموسيقية الدينية» من سيغموند فرويد.

(٣) Odo Casel, "Die Logike thysia der antiken Mystik in der christlich liturgischen Umdeutung", in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4, 1924, 37 - 47.

من ذلك يمكن إعطاء فرويد الحق عندما اشتق «دين العقل من مصادر يهودية»، وذلك لكي يعبر في كتاب آخر عن الأصل اليهودي لحضارة الغرب[1]. ويكمن في تحريم الصور، حتى لو لم يكن كذلك منذ البداية، دافع عقلي بالغ الأهمية، ظهر في التفاسير المتأخرة، وبالأخص على شكل النقد الهجائي الديني. كما يكمن في تحريم الصور أيضاً جذور هذا الشكل من النقد الديني، التي نراها واضحة في النقد الديني لفرويد والتي تستمر بالأخص في لغة الأمراض. حيث يأتي في تحريم الصور لأول مرة التمييز بين الحق والباطل في عالم الآلهة، وبالتالي التمييز بين العقل والجنون في الدين[2]. ويشكل هذا «التحريم الموسوي» نقطة أرخميدسية يمكن أن يتعرى فيها دين الصور على كونه وهماً من الأوهام، ومنها ينطلق فرويد في مرحلته الأخيرة ليجعل من الدين خيالاً فقط. ويتكون التقدم في الروحية من التخلص التدريجي للإنسان من التزامات عبادة الأوثان، التي تحتبس روحه. وعند الرجوع إلى تحريم الصور يثبت فرويد هذا السعي نحو التحرر الروحي على أنه مشروع يهودي عميق، وبنفس الوقت كتقليد، يؤكد عليه بنفسه بواسطة إرساء تحليله النفسي. وإذا كان من مصير الإنسان أن يسير ضمن هذه الروحية، فلا بد أن يكون اليهود الطليعة في هذا الطريق.

(١) Hermann Cohem, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Berlin 1919.

(٢) "In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike", in R. Bernhardt u. a. (gg.) Metapher und Wirklichkeit, Göttingen 1999, 73 - 88.



الفصل الخامس

العواقب التاريخية النفسية للتوحيدية

أود أن أعرض هنا في أربع نقاط بعض العواقب التاريخية النفسية للتوحيدية أو للدين المضاد، من وجهة نظري، مثلما يمكن عرضها في إطار نظرية الذاكرة الحضارية وتاريخ الذاكرة.

١ ـ النشوة الكتابية: من العبادة إلى الكتابة

من الممكن فهم التحول من تجارب الأديان الأولية إلى الأديان الثانوية كتحول من الطقوس إلى النصوص الكتابية. وإذا كانت النصوص الكتابية في الأديان الأولية أو القديمة محاطة بالطقوس ولا تلعب إلا دوراً ثانوياً، فإن النصوص في التوحيدية تلعب على شكل شريعة كتابية الدور الحاسم، حيث تصبح أهمية الطقوس جانبية ومرافقة لها فقط. يبرز هذا التحول على شكل حدود صارمة تفصل بين نموذجين من الأديان، يمكن تسميتهما بأديان العبادة وأديان الكتابة المقدسة. وتعود للمجموعة الأخيرة الأديان التوحيدية الغربية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، وكذلك البوذية والجنية (Jinismus) ودين السيك. وجميع الأديان الثانوية هي أديان كتابية، فهي تستند على شرائع الكتب المقدسة، مثل الإنجيل العبري والإنجيل المسيحي والقرآن والشريعة اليابينية (Jaina) والشريعة البالية (Pali) وأدي غرانت (Adi Granth)[١]. ويرتبط التحول التوحيدي بتغيّر

(١) Carsten Colpe, "Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons" in: A. u. J. Assmann (Hgg.), Kanon und Zensur, München 1987, 80 - 92.

الوسيط. ويعمل في جانب الأديان الثانوية الكتاب مع الاستعلاء سوية، مثلما تعمل في جانب الأديان الأولية الطقوس والباطنية سوية. وقد نبّه موسى مندلسون على الارتباط بين الكتاب وتاريخ الأديان: «يبدو لي أن التغير الذي سبق العصور المختلفة للحضارة بالرموز الكتابية، اشترك دائماً في ثورات المعرفة الإنسانية بوجه عام، وفي شتى تغيرات آرائها ومفاهيمها في المسائل الدينية بوجه خاص»[١]. وكان موسى مندلسون يفكر هنا (بالاعتماد على وليم واربورتون وغيا مباتيسا فيكو) في الانتقال من الكتابة الصورية إلى الكتابة الحروفية[٢]. أما ما يهمني هنا فهو الانتقال من الشفوية إلى الكتابية أو من «الطقوسية» إلى «الترابط النصوصي»[٣].

يتعلق مع مبدأ الترابط الطقوسي تصور الحاجة إلى حماية استمرار سلامة العالم. وتنطلق الحضارات الطقوسية أو أديان العبادة بصورة نموذجية من الموقف القائل، بأن الكون سيعاني من المصائب أو ينهار تماماً، إذا لم تقام الطقوس والشعائر الدينية بصورة منتظمة. فالطقوس تعمل على محافظة استمرار سلامة الكون المهدد دون ذلك بالانهيار. أما الترابط النصوصي فينمو من انغمار هذا التصور. وبالنسبة للإنجيل يؤثر مجيء لاهوت الخلق ولاهوت الإرادة على هذا التحول. والعالم لا يدين الطقوس لوجوده، وإنما يدين الإرادة المحافظة وأعمال الإله الاستعلائي. وأخيراً يتعلق مع مبدأ الترابط الطقوسي ومع حاجة العالم إلى استمرار سلامته النمط الإجتماعي للكاهن، مثلما يتعلق بالتفسير النصوصي النمط الاجتماعي للمفسرين وعلماء الكتابة والوعّاظ. ويتجلى الكاهن بواسطة آداب الطهارة عن المجموعة: فهو يختص بالنقاء الطقوسي الذي يحصل عليه بواسطة الغسيل والصيام والعفة الجنسية وأنواع أخرى من «التقشف السحري» (ماكس

---

(١) Moses Mendelssohn, Jerusalem, in: Schriften über Religion und Aufklärung, hg. V. Martina Thom, Berlin 1989, 422f.

(٢) انظر مقالي: "Pictures Versus Letters: William Warburtun's Theory of Granmmatological in Religion, Leiden 2001, 297 - 311.

(٣) Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 87 - 103.

فيبر). وعلى هذا فالإختصاص الكهني هو مسألة جسمية بالدرجة الأولى، حيث يلعب الجسم هنا دوراً أهم بكثير منه في الأديان الكتابية.

ويسير مع الانتقال من أديان العبادة إلى الأديان الكتابية تحول بنيوي لكل ما هو مقدس[1]. إن للأديان الأولية أو لأديان العبادة علاقة بمعبوداتها المتواجدة والمحسوسة في هذا العالم. والمعبود الذي يقوم الكاهن بواجباته نحوه ويطهّر نفسه لهذا الغرض، هو موجود ضمن هذا العالم، ومرتبط بمكان معين، وبالإمكان حضوره في المناسبات الخاصة، ولكنه منفصل عن العالم الدنيوي الإعتيادي بواسطة حواجز عالية. وتتطلب صُحبة الكاهن للمعبود قدسية خارقة، لكي يصبح هو أيضاً في وضع منفصل عن الحيز الدنيوي. أما الأديان الثانوية فهي تزيل هذه الفروق، لأن المعبود لا يمكن إيجاده في هذا العالم عموماً. والشيء الوحيد الذي يجب تقديسه هو الكتاب المقدس. لذلك فإن الكتاب المقدس في اليهودية والإسلام، مليء بتصورات وتعليمات مأخوذة بكل وضوح من الطقوس. فمثلاً لا يجوز لليهودي أن يضع الإنجيل على الأرض، ولا يجوز للمسلم أن يتلف قطعة كتابية من القرآن باللغة العربية، بل لا يجوز حتى قراءتها في مكان غير لائق، حتى ولو كانت هذه الكتابة في جريدة يومية. أما المسيحية، وبالأخص البروتستانتية، فقد تجردت من بقايا هذه الطقوسية. والمفسر أو الواعظ يتأهل لمنصبه من خلال معرفته للكتاب. فهو يفهم قراءته ويجيد قراءته للآخرين، كما أنه يحفظه عن ظهر قلب، ويتمكن أن يجد العلاقة بين جملة وأخرى، وأخيراً يفهم تطبيقه في الحياة الواقعية لكل زمن. ولا توجد هنا علاقة متبادلة بصورة مباشرة مع الطبيعة. كما أن مقياس نجاحه في عمله هو درجة قلبيته الصادقة لوعظه، وهذا يعني استعماله للنصوص في الحياة العملية.

---

(١) A. Dihle, Art. "Heilige" in E (rnst) Dassmann u. a. (Hgg.), Reallexikon für Antike und Christentum Bd XIV, Stuttgart, 1 - 63. تفرق اللغة الإغريقية واللغة اللاتينية بين مفهومين للقديس، لكنهما يكونان مفهوماً واحداً سواءً باللغة العبرية أو اللغات الحديثة. وتعني كل من كلمة (hieros) و(sacer) اللاتينية «القديس الموضوعي المتواجد في كثير من المكانات في العالم». أما الآخر (Sanctus) أو (Hosios) فتعني مؤهلات الإنسان أو الحالات اللازمة للاتصال مع القديس (انظر A. Dihle, Buch und Kult. وأنا أشكر البيرت ديهله على إعطائي لهذا النص).

إن العواقب التاريخية النفسية لانفصال المعبود عن العالم، بواسطة الاستعلاء تارة وبواسطة الكتاب تارة أخرى، أدت إلى تحول جذري في إلفات النظر نحو جهة معاكسة تماماً، كانت في الأصل متجهة نحو ظواهر هذا العالم وإلى المعبود المشار إليه في هذه الظواهر، بينما تركزت الآن تماماً على الكتاب المقدس. ويوسم كل من يخالف ذلك بعبادة الأوثان. وتصبح عندها أمور هذا العالم، وبالأخص الصور أحابيلاً، تلهي الناس عن الكتاب، يجب على الإنسان التخلص منها. إن جعل الصور والبصريات الأخرى شيطانية ضمن نطاق لغوي ضيق أدى إلى القضاء على الإحساس بالدين وحطم رونقة طقوسه. وقد أدرك موسى مندلسون هذه العواقب الخطيرة بصورة واضحة حينما قال: «نحن أناس حروفٍ، حيث يتعلق كل كياننا بالحروف»[١]. ولهذا السبب أثنى على القانون اليهودي، لأنه يأمر بالكثير من الطقوس التي تنقذ البعد الجمالي للدين، حتى تحت ظروف الدين الكتابي.

ويستند مبدأ الترابط الطقوسي على الوسائط التي تستحضر المعبود وتجعله مرئياً في العالم. وهذه الوسائط هي الأماكن المقدسة والأشجار والينابيع والأحجار والكهوف والبساتين، وكذلك وبصورة خاصة الصور والتماثيل والرموز والإنشاءات المعمارية مثل المعابد والأهرام والأسبطة. وجاء في سفر الخروج ٣/ ٥ «واخلع نعليك، لأنك في مكان مقدس». فأينما يحضر المعبود جسدياً، تسود قوانين أخرى، يمكن أن يؤدي تجاهلها إلى الموت. وهذا يسري أيضاً على النصوص التي تحتويها الطقوس المرتلة. وهي تستحضر المعبود أيضاً، حيث يحوي الترتيل الصحيح في المكان والزمن الصحيحين ومن قبل المرتل الصحيح على قوة الحفاظ وحماية الكون. وكانت تُعرف هذه النصوص في أواخر تاريخ مصر باسم «سلطة رع» التي تعني في الواقع «طاقة الشمس». وعلى الكاهن المصري أن يمضغ النطرون وينظف فمه قبل أن يرتل هذه النصوص. كما يجب حماية هذه المقولات من التدنيس، تماماً مثل المكانات المقدسة والصور والرموز المحاطة بالتعليمات من أجل سيرتها.

---

(١) Mendelssohn, Jerusalem, 422.

وتنقلب في اليهودية العلاقة بين الكتاب والعبادة رأساً على عقب. فلم يعد الكتاب عبارة عن كتابات تُقرأ قبل أو بعد أداء العبادة، بل أصبح الكتاب المقدس هو الجوهر. وتتقلص أداءات العبادة بالتالي إلى الأداء الأخير للكتاب على شكل قراءة مشتركة وتذكر وتفهم وقبول قلبي. وهذا يعني انقلاباً استقطابياً كاملاً، حيث لا يزيد الكتاب في الطقوس، بل يأخذ مكانها.

وقد وضّح المؤرخ اليهودي يوسفوس فلافيوس في القرن الأول بعد الميلاد الفرق بين «الترابط الطقوسي» و«الترابط النصوصي»، عندما قارن بين اليهودية والهيلينية (أي الوثنية):

أين يمكن لنا أن نجد إدارة وقورة لدولة ما؟ وأين نجد إدارة تتهيّب أمام الإله في توافق أجمل؟ وإذا تم تربية جميع طبقات الشعب على التديّن، وإذا تم تسليم الصيانة الخاصة والأخيرة إلى الكهنة، فهل سوف لا تبدو الحياة العامة بأجمعها وكأنها احتفال مقدس واحد؟ إن ما يقوم به الوثنيون تحت إسم الأسرار والاطلاع بأيام قليلة فقط، ولكن دون أن يتمكنوا من الاحتفاظ بذلك في قلوبهم بصورة متواصلة، نتمسّك به نحن بابتهاج دون نهاية وبحواس صلدة طوال الزمن[1].

وعلى الوثنيين أن ينتظروا لحين موعد تنفيذ الطقوس القادمة، أما اليهود فيملكون النص الحضاري دائماً، لأنهم في «تعلم علني» من قبل الكهنة. كما أن «أسرارهم» هي دائمية متواصلة، وتكمن في القرارات المفسرة من قبل الكهنة للنصوص المقدسة والحضارية.

إنه من أغرب التزامنات في التاريخ أن يتحطم المعبد اليهودي في نفس اللحظة بالضبط التي يصبح المعبد فيها فائضاً عن اللزوم نظراً للتطور الداخلي للدين. فقد أخذ الكتاب مكانه وبهذا بطل معنى الطقوس التي تم تجويفها من الداخل، عندما حطم تيتوس المعبد في عام سبعين. وكانت الحركة اليسوعية آنذاك

---

(١) Josephus Flavius, Contra Apiunem cap. 22, in: H. Clementz (Hg. u. übers) J. Flavius, Kleine Schriften, Wiesbaden 1993, 177f.

واحدة فقط من التيارات اليهودية (أو الإغريقية أيضاً) التي سعت في القضاء على الفكرة الأساسية لذلك النوع من العبادة، أي القرابين الدموية والقتل الطقوسي من خلال السمو والأخلاق والطغيان الروحي. ولو لم يحطم تيتوس المعبد، لوجب إغلاقه، ولو لم يحدث ذلك لما وصل الإنسان إلى تحقيق اليهودية ومنها إلى المسيحية والإسلام. وسقطت بذلك أهمية المعبد إلى درجة كبيرة لأن هذا النوع من العبادة وجد موته في ظهور الكتب المقدسة.

وهناك كثير من الدلائل تدل، بأن التوحيدية اليهودية، أي مبدأ الوحي وكذلك الإشمئزاز الذي تطور عن هذا المبدأ، وظل يتصاعد ويتفاقم ضد أشكال العبادة التقليدية، كان قد تولّد من روح الكتاب أو كان متعلقاً بوسائط الكتاب بصورة عميقة جداً، تماماً مثلما عناه موسى مندلسون الذي وجد علاقة بين ثورة الوسائط والتبدلات الدينية قبل أكثر من مئتي عام. إن الخطوة نحو الإستعلاء تُعتبر خطوة الخروج من العالم نحو الكتاب ـ وربما يمكن تسمية تلك الخطوة بالهجرة (Exodus)[1] ـ والعاقبة الأخيرة لهذا الخطوة هو الكتاب المشرّع الذي عوض عن الفن وعن الحياة العامة والعالم. وبهذا تم طعن العالم بحد ذاته على كونه مادة عبادة الأوثان. ولا يجوز للتوسّل الموجه نحو الخالق أن يتورط بالمخلوق. وتنطبق عدمية الدنيوية الجذرية للإله على الجذرية الكتابية لوحيه.

وبهذا نقترب هنا من العلاقة بين الكتاب والاستعلاء، التي صاغها فريدريش كيتلر بدقة فريدة: «بدون التقنيات الحضارية... لا يمكن لأحد أن يعرف، بوجود شيء آخر غير الذي عنده. وعندها لا بد أن تكون السماء سماءً والأرض أرضاً، وما يسمونهم بالبشر هم ببساطة رجال ونساء. ولكن وحي القديسين أدى إلى المعرفة أو إلى التعبير الإنكليزي الأكثر دقة ـ «artificial intelligence»[2] ـ. وتطور كل من الإنجيل والقرآن ليس من صيغ العبادة، وإنما من قوانين وقصص.

---

(١) انظر إلى ذلك بالأخص: Moche Halbertal, People of the Book. Canon Meaning, and Authority, Cambridge, Mass., 1997.

(٢) Friedrich Kittler, "Die Heilige Schrift", in: D. Kamper: Ch Wult (Hgg.), Das Heilige, Seime Spur in der Moderne, Frankfurt, 154 - 162, Zitats. 154.

كما أن معيار كل منهما في نواته الأصلية ليس سحرياً، وإنما أخلاقياً وقانونياً. وهما يثبّتان طريقة الحياة وليس تنفيذ نوع من العبادة. ثم وُضع هذا النمط الكتابي مقابل طريقة العبادة القديمة فأنهاها. ولولا التقنيات الحضارية للكتاب والتأويل، لما كان بالإمكان خلق ما سُمي في القرن الثامن عشر بـ«الدين الإيجابي» الذي وُضع أمام «الدين الطبيعي» بشكل مصطنع. وتنتقص التوحيدية النبوية البنية الطبيعية، فهي تتحول، كما يقول بولص، ليس في النظرة، وإنما في العقيدة. والعقيدة تستند بدورها على الكتاب وعلى التحالف المدون والقانون. أما العبادة القديمة فكانت تستند على العمل والتنفيذ والنظر. والكتاب يؤدي بالتالي إلى الإطاحة بالطقوس ومن ثم الإطاحة برونقة الدين.

٢ ـ الخفية

لم تنغمس تجارب الأديان الثانوية في تحديد سلبي منحاز أمام «الوعي المزيف» للوثنية. بل إنها كانت مرنة، عندما أخذت، نظراً للانصهار المتلاحم، أشكالاً مهمة وموجودات مختلفة من تجارب الأديان التي بنيت عليها هذه الأديان بشكل كامل، بل أن هذه الأديان احتضنت كثيراً من عادات الأديان القديمة، وأن درجة نجاح احتضانها يقرر، حسب ثيو سوندرماير، قوة اندماجها ومقدرتها على التبشير الديني. «لا يسير تاريخ الأديان ببساطة على المنوال القائل بأن الدين الجديد الذي يأتي به الرائون والواهبون، تحل تجاربه محل تجارب الدين الأولي، وإنما تندمج العناصر الحياتية المهمة لتجارب الأديان الثانوية مع الأديان الأولية، في مرحلة ثالثة، وفي عملية شاملة من الرفض والاندماج الرمزي، ثم تنصهر أخيراً في تركيب جديد. ويوجد هنا تلاحم تام، يصبح بعد ذلك ضرورياً وإيجابياً. وكلما كان نجاح هذا التركيب الجديد عميقاً، كلما أصبح الدين الجديد أكثر حيوية وقابلاً على التوطيد كدين شعبي»[١].

ولكن على المنشأ «الوثني» لهذه «العناصر الحياتية المهمة» أن يطويه النسيان ويجعله غير متطور. لذلك يمكننا أن نقول بأن الأديان الثانوية أو المضادة تكوّن

(١) Sundermeier, Art. "Religion, Religionen" 418, a. a. O..

نوعاً جديداً من اللاوعي، وذلك بالاستملاك من بعض الموجودات التابعة لتجارب وممارسات الأديان الأولية، والتي يجب أن تغيّر من دلالة معانيها وأشكالها، لكي تستلمها الأديان الجديدة في محيط جديد قابل للحياة. وتشكل هذه الموجودات بكليتها للأديان الثانوية نوعاً من «الخفية» التي لم يصلها نور الدلالة الدينية الواعية والمصانة، ولكنها يمكن أن تبعث في أي وقت من أعماقها دوافع جديدة أو قديمة وتسحر الناس للسير معها.

وهذا يذكرنا بنظرية الدين لسيغموند فرويد، الذي يصف كما رأينا، مجيء الدين التوحيدي في واقع الأمر بـ«عودة المكبوت»[1]. وبالنسبة له أيضاً يكوّن تاريخ الأديان تراكباً لطبقات الذاكرة. وتكوّن الطبقة السفلى أو الأكثر عمقاً «الخفية»، وهو ما سماه فرويد بـ«الإرث القديم»، وهو الطابع الأوروبي الأبوي في «همجية الأصل». وفي مرحلة حضارية متأخرة، انتهى هذا القتل وارتفع الأب إلى مستوى الألوهية. واحتل مكان العنف الذي كان جارياً لحد ذلك الزمن القيام بالقرابين ووجبات الطعام الطوطمية. وقد نشأ الدين (الأولي) وطمر بطقوسه ومحرماته أهوال العصر الأقدم، التي اندفنت على شكل «إرث قديم» في المعطيات الأساسية اللاواعية للنفس الإنسانية. ومع الرسالة التوحيدية لموسى المصري، ظهر دين الأب بحقوقه الصارمة للسمو ومعاييره عن الطهارة والعدالة، على هيئة هيكل متغير من اللاوعي ثانية. وقتل موسى كان حالة لماضٍ معمول وغير متذكر، انطمر على شكل تجارب نفسية للروح اليهودية، وظهر بعد قرون من الكمون في رسالات الأنبياء التوحيدية على شكل «عودة المكبوت».

ويظهر الفرق بين «الطوطمية» و«التوحيدية» عند فرويد على شكل مختلف تماماً عن الفرق بين الأديان الأولية والثانوية، حيث لا يوجد اليوم أحد يريد اتباع ذلك في ميثولوجية «الهمجية الأصلية» وقتل موسى. وكان يمكن للمرء أن يترك بلا تردد هذه النظرية في متحف الأساطير، لو لم تكن هنا تلك الآراء المقنعة بعمق،

---

(١) أستند هنا على سيغموند فرويد Toten und Tabu (1912) وعلى Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939).

والمتواجدة في أعماق أبعاد التذكر الحضاري، الذي لا يمكن أن يقتصر على العمل الواعي للنقل والقبول فقط[1]، وإنما لا بد أن يسير على شكل دفعات وانقطاعات وكمونات وإعادات، لا يمكن أن تنصهر تماماً في حاليّة ذلك الزمن، وإنما تُنتج دائماً تلاحمات جديدة من المعطيات القديمة والجديدة. وبمعنى يختلف تماماً عن فرويد، يمكن اعتبار الأشكال المنصهرة في الأديان الثانوية والمأخوذة من الأديان الأولية «إرثاً قديماً». ولا يعود هذا الإرث إلى النفسية الإنسانية، ولكنه يكوّن بعداً عميقاً أو «خفية» للتقاليد الدينية نفسها، تحمل مثل اللغة، من العلوم والتذكر أكثر مما يعي هؤلاء الذين يعيشون داخلها.

وتعود فكرة كون التوحيدية الإنجيلية كدين ازدواجي إلى زمن بعيد، فإلى جانب الدين الخارجي أو السطحي والمصاغ بنصوص قانونية، هناك جانب خفي داخلي أو تحتي. وقد عالجت في الفصل الثالث النظرية الدينية للفيلسوف ابن ميمون في القرن الثاني عشر، وأود أن أعود إليه قليلاً بهذا الخصوص. عندما بدأ ابن ميمون محاولته لإيجاد تفسير لقوانين الطقوس الموسوية، استند بذلك على مبدأ «التحول المعياري»، واعتقد مسبقاً بأن الدين التوحيدي يحوي على طبقة عميقة أصبحت غير واعية، تترسب فيها الوثنية المنكرة والمنسية. ومن الطبيعي أن هؤلاء الذين يمارسون القانون لم يعودوا واعين للمغزى المضاد للوثنية. وقامت البحوث الدينية والعلمية بتنوير هذه الهوة العميقة، ومنها أصبح ابن ميمون بعد إعادة اكتشافه للوثنية والصابئية، المؤسس لعلوم الأديان[2]. فهو قد أوضح بأن وظيفة قوانين الطقوس هي عبارة عن نوع من فنون النسيان[3]، أو علاج ضد

---

(١) هكذا جاء في: H. Cancik, H. Mohr, "Erinnerung/ Gedächtnis", in: Handwörterbuch religions wissenschaftlicher Grundbegriffe, 2. Bd., Stuttgart 1990, 299 - 323.

(٢) Sara Stromnsa, "Entre Harran et al-Maghreb. La Theorie maimnoidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes", in Maribel Fierro (Hgg.), Judos y musulimanes en al-Adalus y el-Maghreb, Madrid 2002, 153 - 164.

(٣) Harald Weinrich, Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997، وكذلك Gibt es eine Kunst des Vergessen?, Jacob Burckhardt-gespräche auf Castelen 1, Basel 1996, ويؤيد بوركهارد وجود فنّ النسيان ضد إكو (انظر الملاحظة). ويعالج واينريخ النسيان الشخصي فقط، بينما تستند النظرية الدينية العلمية للتحول المعياري على النسيان الجماعي.

الإدمان على الوثنية والصابئية. ويأخذ القانون أو الدين الإنجيلي بأجمعه كتطبيق شامل للعادات التقليدية والطقوس معنىً ازدواجياً على ضوء هذه النظرية. فهو يظهر كإناء تاريخي محدد بالزمن لحقيقة أزلية كامنة في الخفاء، تظهر بعد عملية طويلة من التصفية والتفطيم من عبادة الأوثان ثم الرجوع تدريجياً إلى المعرفة الإلهية البحتة. لذلك يسمى ابن ميمون القانون «كلمات الازدواج»، أو حسب تعبير سبنسر «كلمات مضاعفة»[1]، فهو يحتوي على مغزى واضح ومغزىً مخفٍ. إن هذا المعنى المزدوج هو غريب على الدين الوثني. فليس للصابئة سوى الطقوس المكشوفة والمعروفة عند الجميع. ولم يصبح الدين مزدوجاً في المعنى إلا بعد التركيبات التناقضية للتغطية والتغيير للتقاليد السابقة والمرفوضة. وتصبح الموازات مع تمييز سوندرماير بين تجارب الأديان الأولية والثانوية ومع مفهوم الدين المضاد واضحة. وعلى هذا فإن للأديان الثانوية والأديان المضادة معنى مزدوجاً: فهي تحمل خفية الوثنية المرفوضة في داخلها.

٣ ـ اختراع الإنسان الدخلي

إن ميزة الأديان الثانوية، كما أبرزها ثيو سوندرماير بصورة خاصة، هي أنها تدرك تجديدها. ومن الطبيعي أن لا تعتبر الأديان التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلام، نفسها أديان ثانوية أو أديان مضادة. والتوحيدية في نظرهم هو الدين الوحيد الأصيل، وأن مجيء موسى وعيسى ومحمد كان من أجل الرجوع إلى الحقيقة التوحيدية التي كانت قبل ذلك مغطاة من قبل الضالّين. ولكن الغريب في الأمر هو التأكيد على الدقة، التي تصور فيها أسطورة الخروج، الانتقال من دين أولي إلى دين ثانوي. وبهذا الإنتقال، الذي تسميه التقاليد اليهودية والمسيحية من ما «قبل القانون» إلى ما «تحت سيطرة القانون»، تغيرت فيه الحالة الكلية للدين، حيث استند الدين هنا إلى قاعدة معيارية صارمة (القوانين)، وحدد نفسه بدقة أمام

(١) Spencer, De Legibus I, 155. وقد نبهني E. Tarantul إلى (Jes 40,2) للصيغة النادرية لـ(Kfilayim) التي تعني تضاعف («لأنها استلمت من يد الرب تضاعفاً لكل خطاياها»). ولم تكن عبرية سبنسر واضحة، فالصفة (Kfulim) التي تطابق (duplicate) لا بد أن تجعل كلمة (dvarim) مكان (Status Constructus diverj).

الآخرين. وكانت «مصر» و«كنعان» الرمزين المركزيين، اللتين اتخذتا لنفسهما «إلهاً شعبياً». ولم يُعد هذا الدين من منظوره الداخلي للإنارة الذاتية الإنجيلية، حالات سابقة، وإنما خلق تجديداً جوهرياً. وأنا أفهم مسألة الخروج وسيناء على كونها مسألة الصيغة القصصية لهذا التحول من الدين الأولي إلى الدين الثانوي، والمتجه نحو حالة تجمع أكثر وعياً وثقافة والتزاماً[1].

وفي الوقت الذي أدرك الدين تجديده، أدركت الأديان الثانوية نفسها بنفس الوقت، وبالمعنى الجديد الذي تؤكد فيه بأنها أديان جديدة، تختلف عن الأديان الأولية والتي لا تعزل نفسها عن الآخرين وتعتبر نفسها جزءاً من «الحضارة» التي تنتظم «قطاعياً» ضمنها. وتكوّن الأديان الثانوية أو المضادة لها وعياً ذا درجة عالية، لأن التمييز بين الحق والباطل الذي استندت عليه هو داخلي ومتواصل. كما أدركت الأديان الثانوية أيضاً بأنها ليست فقط ضد السحر والخرافة وعبادة الأوثان وضد الأشكال الأخرى للدين «المزيّف»، وإنما تقف هي بصورة مضادة أمام العلم والفن والسياسة والقطاعات الحضارية الأخرى. لذلك فإن الانتقال من تجارب الأديان الأولية إلى تجارب الأديان الثانوية هو عملية لتكوين الوعي. وما هو غير معروف في أفق تجارب الأديان الأولية كحيّز لقيمها ومعاييرها الخاصة، تبرز الآن في معالمها النوعية وتُلزم على القرار الواعي: «يتمكن المرء الآن، بل يجب عليه أن يقرر لما هو جديد. ولا يكفي هنا التنفيذ الطقوسي، بل المهم هنا التفهم الداخلي أيضاً. ويجب المناداة بالعقيدة والخَلَف وبالتمييز بين الحقيقة والكذب (...) إذ يوجد الآن دين «حق» ودين «باطل»[2].

لذلك يعني الانتقال من تجارب الأديان الأولية إلى الأديان الثانوية الاختراق في الوعي التاريخي النفسي. وقد أشار سوندرماير إلى ذلك بصيغة «التفهم الداخلي». إن تجارب الأديان الثانوية أصبحت بمعنى مساوٍ لـ«اختراع الإنسان

---

(١) Theo Sundermeier, Art. "Religion, Religionen", a. a. O. 411 - 423، انظر أيضاً Wasist Religion? Religion wissenschaft in theologischen Kontext, a. a. O.

(٢) Sundermeier, Art. "Religion, Religionen", 418, a. a. O.

الداخلي»[١]. ولا يجزّئ التمييز بين الحقيقة والكذب المكان الخارجي وحسب، بل إنه يشق القلب الإنساني من وسطه، ويصبح عندها مسرحاً للديناميكية الدينية. والدين الثانوي بالمعنى الأكثر حداثة وتأكيداً هو «شيء قلبي». وتكفينا الإشارة إلى نموذج الدعاء الذي لا يجلب وحدوية الإله وشدة التفهم الداخلي اعتباطاً في علاقة متينة:

> إسمعي يا إسرائيل أن الرب، إلهنا، هو واحد. وعليك أن تحبي الرب، إلهك، من كل القلب وبكل روحك وقواك. وهذه الكلمات التي أأمرك بها اليوم، يجب أن تُكتب في قلبك...[٢].

٤ ـ الدين المضاد ومفهوم الخطيئة

كتب م. بن غوريون في مقدمة مجموعته لأساطير اليهود الصادرة في ثلاثة أجزاء في فرانكفورت عام ١٩١٩، بأن أساس الأساطير «هو الشعور بالذنب المحتوم الذي تقع فيه جميع المخلوقات، ومن ثم السعي المتواصل للتخلص من هذا الذنب»[٣]. ولا أعني هنا هذا الشعور بالذنب، عندما أضع للمناقشة، إمكانية مجيء «الخطيئة» مع التمييز الموسوي، أو ربما كان من الأفضل أن نقول، مجيء مفهوم جديد للخطيئة إلى العالم. والشعور بالذنب الذي يكتب عنه بن غوريون، هو ظاهرة منتشرة جداً. وتشترك كثير من الأديان، وربما كلها، بتصور وجود الذنب الأصل الذي انهارت بسببه الطبيعة الأصيلة للجنة، ونتجت عنه عدمية التكامل في العالم، مثلما نعرفه عن الموت والآلام والجهود المضنية والعمل. ويرينا الإنجيل صورتين من أساطير هذا الذنب الأصل: الإبتعاد من الجنة

---

(١) انظر هنا: J. Assmann und Th. Sunderneier (Hgg.), Die Erfindung des Inneren Menschen, Studien zur religiosen Anthropologie, Gütersloh 1993.

(٢) مثل ما أرانا Mosh Weinfeld في كتابه: "The Loyalty Oath in the Ancient Near East" in: Ugaritische Forschung 8, 1976, 379 - 414. تنتسب لغة هذه الوصية إلى يمين الولاء الحيثي والآشوري. انظر مثلاً «مثلما تحبون نساءكم وأطفالكم وبيوتكم، عليكم أن تحبوا شؤون الملك» (صفحة ٣٨٣)، «إذا لم تحبوا آشور بانيبال مثلما تحبون حياتكم ذاتها»، «إذا لم تكن حياة ربنا أثمن إلينا من حياتنا نفسها» (يمين ضابط حيثي، انظر واينفيلد هناك ٣٨٤).

(٣) Bd. I, Seite Xi.

والطوفان. ونجد أسطورة الطوفان في بلاد ما بين النهرين وفي اليونان وفي تراثات تقاليد أخرى كثيرة، بينما يأتي في الأساطير الإفريقية القديمة الذنب الإنساني الأصل الذي أدى إلى فصل السماء عن الأرض، وبعدها فصل الآلهة عن البشر. ولا تختلف من هذه الناحية التوحيدية الإنجيلية بأي طريقة عن الأديان الوثنية. وهناك متشابهات كثيرة مع حالتي «الخطيئة» و«الطوفان». وعلى هذا فإن هذا المفهوم للخطيئة هو ليس جديداً، ولم يأت بأي حال لأول مرة مع التوحيدية إلى العالم. ولكن المفهوم الجديد للخطيئة، مثلما جاء مع التمييز الموسوي إلى العالم، يتعلق تماماً بالترابط الجديد للثقة التي تخص الإله الواحد المتميز في هذا العالم، والواقف من الخارج أمامه مع شعبه أو مع الذين يعتقدون به. وتعني الخطيئة خيانة هذه الثقة ولا يشكل المشهد الأصل لهذا النوع الجديد من الخطيئة، الخطيئة الأولى ولا الطوفان، وإنما الرقص حول العجل الذهبي. وأصبح الإسرائيليون بهذا العمل خونة وسقطوا ثانية من الدين الأولي. وبعد الخروج من مصر، لم يعد الدين الأولي المطعون بالوثنية موضوعاً للضلال وحسب، وإنما موضوع السقوط والخطيئة أيضاً. وليس للحدود بين الحقيقة والكذب مهمة معرفية، وإنما هي وقبل كل شيء مهمة أخلاقية. وبالرغم من أن الآلهة المزيفين غير موجودين، ولكنهم يقومون بالإغراءات الدائمة ويوقعون القلوب الإنسانية في شباكها. وتتكون الخطيئة مع تجارب الأديان الثانوية على شكل وعي في التخلي عن الثقة وعن قوة الاقتناع الداخلي ومن أتباع مغريات الآلهة المزيفين. إن تجارب الأديان الأولية في عدم التفريق بين الدين والحضارة هي في الواقع بيّنة طبيعية ساذجة. وليس بإمكان أحد أن يفكر بإنكار وجود القوى الإلهية. فهي موجودة أمام أعين الجميع على شكل الشمس والقمر والرياح والمياه والأرض والنار والموت والحياة والحرب والسلم. وبإمكان المرء أن يهمل هذه القوى الإلهية أو يستغني عن مهابتها، كما بإمكانه أن يرتكب كثيراً من الخطايا وبمئات الطرق مثل القيام بالمحرمات وما إلى ذلك، ولكنه لا يستطيع لا أن يفهم ولا أن يستغني عن العلاقة معها، لأن هذا العمل هو ليس موضوع القرار الداخلي للإنسان أبداً، حيث يولد الإنسان مع هذه العلاقة التي لا تقبل رؤيته ولا تجربته، بل ليس للإنسان سوى

الاعتقاد به، «ومن كل قلبك وروحك وبكل قواك». ويكمن في هذا الانفصال عن العالم الحسي ما سماه سيغموند فرويد بـ«التقدم في الروحية»، وهو يشكل اهم الخواص الحاسمة لتجارب الأديان الثانوية.

وهناك ناحية أخرى لمفهوم الخطيئة والوعي الجديد تتعلق بفردية العلاقة بين الإنسان والإله في التوحيدية. ولا يجد الإله الواحد الأحد في عملية توجهه إلى العالم أحداً يؤيده سوى الشعب المعتقد به والقلب الإنساني، وذلك لفقدان العالم لأي نوع من الألوهية. وبعبارة أخرى فإن الإنسان نفسه يتحمل كل الثقل الناتج عن إعانة الإله للعالم، تلك الإعانة التي تظهر على شكل نماذج ومجازات متعددة، مثل علاقة العروس والعروسة وعلاقة الأب مع الابن، والراعي مع القطيع، وبين مزرعة كرم العنب وصاحبها، وأخيراً وبالأخص، وهذا ليس مجاز وإنما واقع الموضوع نفسه، العلاقة بين الحاكم وشريكه في التحالف. ولم يتحمل الإنسان مسؤولية هذا الترابط لحد الآن، لأن آلهة المذاهب المتعددة الآلهة يحققون أنماط إعانتهم للعالم على شكل ترابط وتوافق متبادل. أما إله التوحيدية الواحد الأحد فهو أول من أدخل الإنسان واستعداده في الحب والثقة في واجهات إعانته للعالم. وبهذا أصبح الإنسان مشبعاً بالشعور الجديد بالخيبة. كما أن وحدة وفردية الإله التوحيدي تعني وحدة الإنسان وعزلته. وتؤكد بعض النصوص المصرية على هذه الناحية، عندما تسمي الإله ليس بالواحد وحسب، وإنما بـ«الواحد المنعزل»، أو مثلما يعبر بامبليخ «الإله الذي يصر على فرديته وعزلته»[١].

هذه بداية الإله الأصل قبل نشوء أو خلق العالم، الذي أصبح بالتالي الإله الخالق وإله الشمس في العالم، وهو الذي نشأ أو خُلق، طالما كان بالإمكان تصور هذا الإله ليس في العالم فقط، وإنما واقفاً أمامه أيضاً. ولكن هذا الإله لا يتحالف مع الإنسان، ولا يمكن إدراكه على العموم إلا داخلياً بتطوره ضمن تعددية مختلفة من الآلهة.

---

(١) De Mysteriis VIII, 2. انظر أيضاً Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18 - 20. Dynastie, Freiburg und Gottingen 1983, 171 - 175.

والإله الإنجيلي هو فريد ومنعزل حتى في طريقة توجهه نحو العالم، لهذا فهو وحيد بالمعنى الأكثر جذرية. وعلى هذا فهو بحاجة إلى المحبة وثقة البشر. وقد وضع توماس مان في روايته عن يوسف عُزلة الإله وغيرته تحت ترابط وثيق: «نعم، لقد كان حتى الإله، الرب، وحيداً في عظمته، حيث شعر يوسف بالدم والذاكرة، مدى مساهمة وحدة الإله، وهو عديم الزوجة والأبناء، في تفسير غيرته الكبيرة على الحلف المنعقد مع البشر»[١].

والناحية الثانية لمفهوم الخطيئة النوعية للتوحيدية هي عبادة الأوثان، وهذا يعني التخلص من الإغراءات الآتية من جانب الآلهة المزورين. وترتطم كما يبدو فرضية وجود آلهة مزورين بمقاومة النفس الإنسانية. ويتحدث الإنجيل كثيراً عن هذه المقاومة. ولا يمكن للإنسان أن يتخلص ببساطة من الآلهة الذين اعتبروا أوثاناً زائفة. لأن هؤلاء الآلهة يمتلكون الأولوية ويمتلكون القوى المغرية للبيّنة الطبيعية التي تحيد عن الحقيقة الموحى بها. ونعني هنا آلهة هذا العالم وألوهياته التي حاول الدين التوحيدي إزالة سحريتهم. والنصوص الإنجيلية مليئة بالحديث عن مثل هذا المقاومة.

أما الفرضية القائلة بأن التمييز الموسوي قد أدى إلى نوع جديد من الشعور بالذنب، تطور بعد ذلك إلى نوع جديد من الخطيئة في العالم، فقد دُحض من قبل كثير من النقاد دحضاً صارماً. وقد أثار ذلك بالأخص استنكار غيرهارد كايزر على «الألوان الغامقة» التي صورت أنا التوحيدية فيها. إلا أن هذه «الألوان الغامقة» تعود إلى التنوير الذاتي الداخلي للدين التوحيدي. وبالمناسبة فأنا لا أقول «بأن الذنب والخطيئة هما من عواقب انشطار العالم بواسطة التمييز الموسوي»، بل إني أتحدث فقط عن الوعي الجديد وعن المفهوم الجديد للذنب، الذي جاء مع هذا التمييز وتحوله التاريخي الواعي، إلى العالم. على أن هذه الإفادة لا تعتبر تقييماً. وفي نظري فإن التدريب الدقيق والعميق للوعي بالذنب يشكل إنجازاً مدنياً عالياً يطابق

---

(١) Joseph in Ägypten, 4. Hauptstück, "Joseph erwägt diese Dinge" (Ausgabe in eiman Band 1964, 655).

المزيد على هذا الموضوع في فصل "Josephs Keuschheit" نفس المصدر صفحة ٨٤١.

الإكتشاف الإغريقي للفن التراجيدي في الإنجيل. كما أن اختراع الخطيئة يعود إلى «التقدم في الروحية»، لأن «اقتراف الإثم يحتاج إلى الأفكار، أو بالأحرى كل الأفكار هي ليست سوى مغزىً للخطيئة»[١].

(١) Thomas Mann, Joseph und seine Brüder, Joseph in Ägypten, Sechstes Hauptstuck, lezter Abschnitt (Ausgabe in einem Band, 1964, S. 846).

الخاتمة

«من يكتشف الإله في مصر، يزيل هذا التمييز». بهذه الجملة أنهيت كتابي «موسى المصري». ولا أريد أن ألوم أحداً إذا فهم هذه الجملة، بأني قد اكتشفت الإله في مصر، ولهذا أريد رفع التمييز الموسوي. لذلك أقول بأني لم اكتشف الإله في مصر، ولم أجد على العموم حكمة في البرهان على الإله من منطلق تاريخ الأديان، كما أني لم أرد ولا أريد رفع التمييز الموسوي. وكل ما أردت قوله بهذه الجملة هو أن جميع الذين جعلوا موسى مصرياً واعتقدوا بأنهم «اكتشفوا الإله في مصر» من سبنسر إلى شيلر (وحتى إلى فرويد، ولكنني أنقض اليوم هذا الرأي بقوة)، كانوا قد عملوا على رفع التمييز الموسوي. وما يهمني هنا هو منطق الذاكرة التاريخية لنقاش موسى: من الذي يروي التاريخ، في أي طريقة ولأي الأغراض؟

عندما أعالج في «موسى المصري» هذه المسألة، لا بد لي أن أطرح السؤال من ناحيتي عن سبب افتتاني بهذا الموضوع بالرغم من أني لست يهودياً، وإنما مسيحي وألماني ومختص بعلم المصريات. أن كون الألمان الذين ولدوا أثناء أو بعد الحرب ليس لهم الحق بمعالجة مسألة عداء السامية إلا بصعوبة بالغة، هو شيء مفهوم. ولكوني أحد علماء المصريات فقد شغلتني منذ مدة طويلة مسألة مدى حجم التذكر لمصر القديمة الذي أثر على أسس الصورة الذاتية الغربية وذاكرتها التاريخية. إن أسطورة موسى، إذا حق لي تسمية القصة بنواتها التاريخية الموجودة فعلاً، لكنها خالية من التحديد التاريخي الملموس كشخصية تذكر بحت، فلا بد أن يتدخل عالم المصريات في تحليل ذلك، ليس فقط بسبب كمون تاريخ مصري بمعنى الحقيقة التاريخية المغطاة بالإنجيل، مثلما يقول فرويد، وإنما بسبب كمون تدوين صورة مصرية معينة أيضاً. ويمكن تعريف الدين التوحيدي، إذا

رجعنا إلى تعبير فرويد، بقصة الخروج وتحديدها بمصر. وهذا يعني وجوب الخروج من مصر من أجل الدخول في التوحيدية. وربما يكون هذا حقيقة تاريخية، فأنا لا أريد أن أنفي كون ذلك ممكناً، ولكنه على أي حال يشكل حقيقة رمزية، أجدها أنا بصراحة أهم من حقيقة تاريخية ممكنة، وهذا يعني بدوره حقيقة إمكانية وجود مجموعة كبيرة من العبريين البدويين أو من العمال الأجانب، كانوا قد هاجروا من مصر تحت قيادة رجل يحمل الاسم المصري موسى.

وإذا سأل المرء عن العواقب التاريخية النفسية للتوحيدية، فلا يهمه كيفية حدوث ذلك فعلاً، وإنما يهمه ما يتذكره المرء من ذلك، ومن ثم لا بد أن يسأل لماذا يُروى كل ذلك. وأنا أجد، تماماً مثل فرويد، بأنه من الأهمية بمكان أن يكون اسم موسى مصرياً. أضف إلى ذلك بأن القصة ستكون ذات قيمة بالغة، عندما نجد بأن موسى كان قد تربى في بلاط الملك كأمير، وبأن «الرجل موسى كان من عظماء بلاد مصر»، وأنه اجتاز بعد رجوعه إلى شعبه مرحلة تغيّر جذرية في هويته الخاصة. والتوحيدية على هذا هو موضوع تحولٍ، كان في البداية تحول شخصي، وأصبح بالتالي تحول جماعي. وعندما يقول الإله: «لقد ناديت ابني من مصر»، فإن معنى ذلك هو ليس المكان الجغرافي وحسب، وإنما مكان العالم الروحي لمصر. وترمز مصر هنا إلى العلاقة بين الإله والعالم، بما في ذلك الروحية المتعلقة فيها والتي هجرها، أو مثلما يقول الإنجيل: توجّب «الخروج منها» من الخارج وإلى الخارج. أما أن تتطور التوحيدية من الداخل، على شكل التطور التدريجي، فإن ذلك لم يكن باستطاعة الإنسانية أبداً. وعلى هذا فإن التوحيدية هي موضوع هجرة وتحديد وتحول وثورة لانقلاب جذري، وتجديد يتعلق بأغراض الرفض والإنكار الجذريين لكل ما هو قديم.

هكذا كانت اللحظات الحاسمة لحالات التحول. وهكذا تمكن موسى من هدي العبريين الذين كانوا واقعين في فخ عبادة الأوثان، إلى التوحيدية، وهكذا تمكن بولص من إقناع اليهود والوثنيين بالدخول إلى المسيحية، وأقنع محمد اليهود والمسيحيين والكفار بالدخول إلى الإسلام. وفي كل حالة من حالات هذه الهداية أو هذا الإقناع يتكون من جديد التمييز بين الحق والباطل وبصورة أكثر شدة من

التي قبلها. فالتمييز الموسوي يتكون كل مرة من جديد. ويعود بلا شك إلى هذه «الحالات من الأزمات التاريخية التي أصبح فيها التمييز الموسوي ضرورياً للحياة» كما أكد بحق كارل يوسف كوشيل، على النظام الجائر في ألمانيا النازية. وقد أشار، نظراً لذلك، كل من سيغموند فرويد وتوماس مان بأن التوحيدية هي «تقدم في الروحية» ليس لأنها جاءت عن طريق الوحي، وإنما لأنها تحمل الأسس الإنسانية التي لا يمكن الإستغناء عنها. وقد كتب كارل ـ يوسف كوشيل صيغة مطابقة لرأيي تماماً حين قال: «لقد أجبرت تجارب الكارثة التمييز الموسوي»، وينطبق هذا الإجبار أيضاً على هاينريش هاينه مثلما ينطبق على سيغموند فرويد وتوماس مان.

وتعمل أسطورة موسى حدوداً وتتخذ تمييزاً: التمييز بين مصر وإسرائيل، بين علاقات العالم القديمة والجديدة، بين الآلهة الآخرين والإله الواحد الحق، بين الحق والباطل في الدين، وأخيراً بين الإله والعالم. وهذا التمييز هو الذي صاغ بعواقبه النفسية التاريخية، الروحية التوحيدية، وليس فقط الروحية اليهودية، وإنما الروحية المسيحية والروحية الإسلامية أيضاً. إنه لعديم الأهمية في نظري، عما إذا قدس المرء إلى جانب الإله الواحد الحق ملائكة وقديسين أيضاً، وحتى هيكلا الإبن والروح القدس لا يجعلا من المسيحية ديناً متعدد الآلهة. أما الشيء المهم فهو الحدود التي وضعتها التوحيدية بينها وبين الآلهة الآخرين، أي الآلهة المزورين والأصنام والخرافات والسحر والكفرة، وكل الأنواع الأخرى التي تعتبر ضلالاً دينياً. فأينما توجد هذه الحدود، يوجد الدين الجديد بعواقبه النفسية التاريخية. ومن الطبيعي أن توجد هذه الحدود عند المسيحيين والمسلمين مثل وجودها عند اليهود. والفرق الوحيد هو أن هذه الحدود تعني في اليهودية الإنعزال الذاتي، بينما تعني في الأديان التوحيدية الأخرى الإنعزال عن الغرباء. ويعزل اليهود أنفسهم بعبادتهم للإله الواحد الحق، عن الشعوب الأخرى التي لم تعد مهمة لهم. وهم يعتنون من خلال محافظتهم الصارمة على القوانين بشكل من الحياة، يجد فيها هذا الانعزال الذاتي تعبيره. أما المسيحيون فقد جعلوا من رفع الإنعزال الذاتي برنامجاً لهم، وبهذا انفتحت أنفسهم أمام الشعوب الأخرى. ولكن الانعزال يبدأ هنا عند

كل من يرفض هذه الدعوة. ولهذا السبب أصبحت التوحيدية توسعية على الأقل وعدوانية أحياناً. ويجري نفس الشيء على الإسلام الذي يجعل الحدود بالإضافة إلى ذلك سياسية، فهو لا يفرق بين الحق والباطل وحسب، وإنما بين خضوع العدو إليه والحرب أو بين (دار السلام ودار الحرب). وتظهر التوحيدية من الجانب المعاكس انعزالية، حيث تعزل نفسها عن الوثنية.

أما الشيء الذي أظن بأني قد اكتشفته في مصر، فهو جانب التوحيدية المكبوت والمنسي أو المهمل لحد ما من قبل الذاكرة الحضارية، والذي لم يستمر بقاؤه في الذاكرة التوحيدية للغرب إلا على شكل النفي والإنكار بأفضل الأحوال. إن كون المسألة هنا بالمعنى الكلاسيكي، أي الفرويدي، مسألة «كبت»، فإن ذلك يأتي من قوة الدفعات التي تنتاب الغرب باستمرار من جراء عودة هذا الجانب المكبوت إليه. وهذا يأتي في فكرة اللاهوت القديم وفي هرمسية عصر النهضة، وفي أفكار الأديان الطبيعية والسبينوزية ومذهب وحدة الوجود وفي عصر التنوير وأوائل العصر الرومانتيكي وفي مختلف أنواع مذاهب تأليه الإله الجديدة من الكونيين المونيخيين إلى «مؤلهي هتلر»[١]، وحتى إلى دين فيجا (Wicca) وأديان العصر الحديث الأخرى[٢].

إن ما كان يهمني وما زال هو عمل التذكر الذي يوصل الأفكار المكبوتة إلى النور ويجعلها ممكنة للإستيعاب، أي «تصعيدها»، بالمعنى الذي أراده فرويد لكي تصبح في متناول اليد. وأنا لا أريد أن أرفع التمييز الموسوي، ولكني أنادي بتصعيده. وأنا اعتقد، برغم اعتراضات كارل ـ يوسف كوشيل، بأن علينا أن لا

---

(١) Michael Rissmann, Hitlers Gott, Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators, Zürich 2001.
وقد علق هانس شتاين على هذا الكتاب في جريدة العالم الألمانية الصادرة في ٢٥/٨/٢٠٠١ فوضع اقتراحاً بجعل دين هتلر من أديان مذاهب تأليه الكون.

(٢) انظر إلى ذلك: Wouter Hanegraaf, New Age Riligion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Albany 1998; Joanne Pearso, R. H. Robert, G. Samuel (Hgg.), Nature Religion Today: The Pagan Alternative to the Modern World, Edinburgh 1998.

نستند بعد الآن على حقائق «مطلقة»، وإنما على حقائق نسبية. وهذا يعني على الحقائق «الحياتية» القابلة دائماً على المساومة من جديد. ويؤدي التمييز الموسوي، مثلما علمنا فرويد، ليس فقط إلى الأزمات النفسية والكبت والاضطرابات العصبية، وإنما يؤدي أيضاً إلى «التقدم في الروحية» الذي لا يجوز الاستغناء عنه مهما كان التمني غالياً.

وسنبقى متمسكين بالتمييز بين الحق والباطل وبالمفاهيم الواضحة، التي نجدها حسب قناعتنا، طالما كان لهذه القناعة قوة وعمقاً. ولكننا سوف لا نتمكن أن نسند هذا التمييز المثبت بالوحي إلى الأبد. وبهذه الطريقة علينا أن نجعل التمييز الموسوي نفسه موضوعاً لانعكاس وتعريف جديد متواصل لـ«إسالة استطرادية» (يورغن هابرماس)، إذا أردنا أن نحافظ على هذا التمييز كتقدم في الإنسانية.



ملحق



رولف رندتورف

مصر و«التمييز الموسوي»(*)

يعمل كتاب يان أسمان «موسى المصري»[1]، الشيّق والمثير للجدل، على جعل مفسري العهد القديم في حالة حيرة عميقة. فمن جهة يشعر أسمان بأن الموضوع يهمه كثيراً، بل يتحداه، ولكنه يؤكد من ناحية أخرى ومن البداية: «على أنني سوف لن أسأل عما إذا كان موسى مصرياً أو عبرياً أو بدوياً من الصحراء، ولن أجيب على ذلك، لأن هذا السؤال يخص بالدرجة الأولى موسى التاريخي، وعليه فهو يعود إلى التاريخ. أما ما يهمني هنا فهو موسى كشخصية للتذكر» (ص ٢٩). ولكننا نجد أسمان يقول بعد صفحتين من ذلك فقط: «لا بد من وجود أسباب جيدة (وأنا أعتقد حقاً بوجود هذه الأسباب، ولكن هذه مسألة أخرى)، تدعو إلى الاعتقاد بأن موسى، إن وُجد حقاً في زمن ما، كان مصرياً» (ص ٣١). تلوح لنا هذه المسألة دائماً وبالصورة المضاعفة: أي عما إذا كان موسى[2] مصرياً، وعما إذا عاش فعلاً في يوم ما.

ولكوني من المختصين بالعهد القديم، لا يمكنني ولا أريد أن أترك هذا الموضوع جانباً بعد قراءتي الكتاب. إن المسألة هنا هي حقاً مسألة تاريخ الذاكرة وبالضبط «تاريخ التذكر الأوروبي لمصر (ص ٢٦). وهذا يعني أن بدايات هذه

(*) صدر هذا المقال في: Dieter Becker (Hg). mit dem Frenden Leben, Teil: 2 Kunst - Hermeneutik - Ökunmene, Erlangen, Erlanger Verlag für Mision und Ökumene 2002, s- 113 - 122.

(١) Jan Assmann, Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998. استندت بما يأتي على هذا الكتاب، ووضعت صفحات الإقتباسات بين قوسين.

(٢) استعملت في الإقتباسات الإسم المشتق من النقل الإغريقي واللاتيني (Moses) الذي استعمله أسمان، أما خلاف ذلك فقد استعملت الإسم المعتاد "Mose".

القصة تقع في الجانب الآخر من «اختصاص» علماء العهد القديم. ولكن الموضوع هنا يتعلق فعلاً بنصوص الإنجيل العبري (الذي أسميه أنا هنا بـ«العهد القديم» الذي يحتوي على كل هذه الأحداث. ولا بد لي أن أبين هنا وقبل كل شيء، بأن ما يهمنا هو ليس شخصية موسى وحسب، وإنما وبالدرجة الأولى «التمييز الموسوي»، أي «التمييز بين الحق والباطل في الدين» المتعلقة «تقاليده بموسى» (ص ١٧). وهذا يعني بأن المسألة تتعلق أولاً بـ«المكان الذي انفصل أو انشطر بواسطة التمييز الموسوي، وكوّن من البداية وقبل كل شيء مكان التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلامية» (ص ١٨). وبنفس الوقت نجد المسألة من الأساس كمسألة للتشكك بالتمييز الموسوي. «تظهر كل من إسرائيل ومصر في خارطة التذكر... كعالمين متضادين... ولا تعتبر مصر بلد عبادة الأوثان وحسب، وإنما تعتبر مسؤولة عن ماضٍ مقهور (ص ٢٤ وما بعدها). ويعني هذا بعد ذلك: «إذا تكوّن مكان الحقيقة الدينية بواسطة التمييز بين إسرائيل في الحقيقة ومصر في الظلال، فسيؤدي كل اكتشافٍ آخر لحقائق مصرية بالضرورة إلى انهيار التمييز الموسوي وانهيار المكان المتكون من هذا التمييز معه» (ص ٢٦). وإذا قرأ المرء هذا، فإنه لا بد أن يعتقد بعد ذلك، بأن هذا الكتاب هو ليس خالٍ من الأضرار. كما أن هذه الجمل المقتبسة هنا والمعبرة عن البرنامج الشخصي للمؤلف، تظهر لنا بكل وضوح بأن المؤلف لا يذكر هذه الجملة في مكانات متعددة من الكتاب وحسب، وإنما يؤكد عليها عند آخر جملة في الكتاب: «أن من يكتشف الإله في مصر، لا بد له من إزالة هذا التمييز» (ص ٢٨٢). وبما أن هذا التمييز يعني «مكان التوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلامية»، فإن هذا التحدي في هذا البرنامج لا يخص علماء العهد القديم لوحدهم.

-١-

لقد استفدت من الجزء الرئيسي للكتاب، وهو الجزء الذي يشكل تصويراً لآثار التذكر الأوروبي، لذلك فقد قرأته باهتمام بالغ. وأنا أشارك أسمان في دهشته لعدم حدوث صدى كبير لكتاب فرويد «الرجل موسى» عند المختصين بهذا الموضوع (ص ٢٣)، وأُعزي ذلك إلى مؤهلات الاختصاص (وأنا واحد منهم

أيضاً). ولكني أريد أن أتحدث هنا عما أفهمه أنا شخصياً تحت «رسالة» أسمان الخاصة، ورغبتي للقيام بذلك هو لكوني مختصاً بالعهد القديم، والتي يشكل موسى شخصية مركزية في النصوص التي فسرها.

ولا أقوم بذلك دون شيء من التردد. يؤكد أسمان بأن «موسى المصري، كشخصية تذكر، «تختلف أساساً عن شخصية موسى العبري أو موسى الإنجيل»، وأن «موسى المصري. . . لا يعود في الواقع إلى التقليد القانوني» (ص ٢٩ وما بعدها). ولكن بالرغم من ذلك، لا يوجد لموسى المصري أي مصادر أخرى غير مصادر الإنجيل، أي الإنجيل العبري «القانوني». ويمكن للمرء، بل يجب عليه، في كل محاولة من أجل استعادة شخصية موسى التاريخية، أن يقيّم النصوص ويقر - حسب الفرضيات الطرائقية الخاصة - لأي من هذه التقاليد يجب إعطاء الأولية. ومن هذه الناحية يجب أن لا تؤدي الجملة الآتية: «إن بادرة الذاكرة التاريخية هي انتقائية لدرجة عالية» (ص ٢٨) إلى تناقض بحد ذاتها. وعلى أي حال تتواجد بعد ذلك الأسئلة حول انتقاء النصوص الإنجيلية وتقييمها في التخطيط الصوري المرسوم هنا.

يعتقد أسمان بأن هناك «أسباب جيدة» تؤيّد «بأن موسى، إذا عاش فعلاً في يوم من الأيام، كان حقاً مصرياً» (ص ٣١). وإذا تركنا الآن الجملة المعترضة جانباً، فسنجد في الواقع حقائق جديدة. إذ لا يوجد في النصوص الإنجيلية شيء مقنع يدل على النسل الإسرائيلي لموسى يمكن أن يجعله من «آباء الأصل» مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب. إن صياغة بداية تاريخ ولادته في سفر الخروج ٢، ١ هو غير واضح، وبالأخص إذا أخذنا بنظر الإعتبار عدم ذكر إسم كل من والديه. ثم تأتي بعد ذلك القصة المعروفة بترك الطفل في نهر النيل، ومن ثم العثور عليه من قبل بنت فرعون (وهي باعث أسطوري حقيقي)[1]. يأخذ موسى الآن إسماً

---

(١) Martin Buber, Moses, Jerusalem 1945/ Heidelberg 1952, 41 (= Werke, Bd. 2, München/ Heidelberg 1964, 9 - 230, 41).

مصرياً[١] وينشأ ويترعرع في البلاط الملكي المصري. وعندما يظهر ثانية في مسار القصة، يخرج ذاهباً إلى «إخوته»، «فيرى ما يقومون به من أعمال السخرة» ٥/ ١١. ولكن المسألة تبقى هنا غير واضحة، عما إذا كان تابعاً لهم وعن ماهية هذه التبعية. وعندما يضطر بعد ذلك إلى الهروب، تعتبره إحدى بنات الكاهن من مديان «مصرياً» ٥/ ١٩، ولا يتردد الراوي هنا بتصليح ذلك.

ولا يعني هذا كله الآن بأن موسى كان «مصرياً» حقاً، بل يعني بعد وصف بداياته بأن صفاته تطابق التقاليد المصرية أكثر من مطابقتها للتقاليد الإسرائيلية. ولا بد أن يطرح السؤال نفسه حول كيفية التصرف بالنصوص. ويضع الفصل القادم من الإنجيل العبري موسى من خلال الظهور الإلهي وإعلان إسم يهوذا في موضع التراث الإسرائيلي بكل وضوح. ونجد في الخطاب الأول من عُليقة موسى: «أنا الإله، أبوك، إله ابراهيم وإله إسحق وإله يعقوب» ٣، ٦، وبعدها بقليل يعرّف الإسم يهوذا المعلن تواً بإسم إله الآباء ٥. ١٥. وابتداءً من هذه النقطة على الأقل يصبح موسى إسرائيلياً بوضوح، ثم يُكلّف من قبل إله إسرائيل أن يُخرج شعبه من مصر وينقذه من العبودية المصرية. وليس هناك ما يدل بأن الدين الذي تطور تواً على يده، كان متأثراً بمصر. كما ليس هناك دلائل أيضاً تشير بوجود عناصر ضد مصر في الموضوع.

وفي كل ذلك أسمع دائماً هذه الجملة العرضية: «إذا عاش حقاً في يوم من الأيام». من الطبيعي أن لا يكون لمفسري النصوص القديمة، بما في ذلك الإنجيل، مشكلة في عدم النظر إلى هياكل التقاليد على كونها هياكل «تاريخية». إن مسألة كون موسى قد عاش فعلاً أم لا، هي ليست جديدة علينا ولا مفاجئة لنا. ولكن لمفسري النصوص إشكالية أساسية عميقة، وهي إمكانية ربط تقاليد معينة بشخص معين أم إعتبارها تقاليد مجهولة. على أن الموضوع هنا هو مسألة

---

(١) بوبر: يبدو أن الجزء الذي ينتمي إليه يشكل قسماً كبيراً من أجزاء الشعب المصري (انظر هناك ص 43) ويجري نفس الشيء على المصدر التالي:

Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1, Göttingen 1992, 75f.

بداية الدين الإسرائيلي أو بالأحرى أصله. فهل كان موسى مؤسس الدين الإسرائيلي؟

على أني ربما أكون قد خرجت هنا عن موضوع أسمان. إذ لا يهم أسمان على الإطلاق «موسى التاريخي». «ليس هناك أي آثار لوجوده الأرضي قابلة للإثبات. فهو قد نشأ وترعرع كشخصية تذكر فقط، وذلك باتخاذه التقاليد المستندة على التشريع والتحرير والتوحيدية» (ص ٤٧). ولكن إذا كان موسى شخصية تذكر فقط، فماذا يعني ذلك بالنسبة لـ«التمييز الموسوي»؟

- ٢ -

«تفهم الحركة التوحيدية، التي ترتبطَ في المجاز الأعم للتاريخ واللاهوت الإنجيلي بإسم موسى، نفسها على كونها ثورة ضد مصر» (ص ٢٦٨). وهنا لا بد أن يندهش المختص بالعهد القديم، حيث يبدأ بالبحث في ذاكرته وفي كتبه، عما إذا كان قد فاته شيء يمكن أن يكون سبباً لهذه الجملة. ولنترك الآن مسألة كيفية تعيين «ما تفهم الحركة التوحيدية نفسها» جانباً، لأنه من الصعب للغاية إيجاد جواب شافٍ على ذلك في تقاليد وتراثات العهد القديم المتعددة. ولنتوجه الآن إلى مسألة ما يمكن أن تعني «ثورة ضد مصر».

«ترمز صورة مصر الإنجيلية إلى مفهوم «عبادة الأوثان»، (ص ٢٤٦). نرى بأن لهذه الجملة أهمية بالغة، بحيث جعلها أسمان عنوان فصل قادم: «موسى

---

(١) لقد قمنا قبل ثلاثين عاماً بنقاشات حول هذه المسألة، ولكن بشكل آخر انظر: Klans Koch, "Der Tod des Religionestifters. Erwägungen über das Verhältnis Israels zur Geschichte der altorientalischen Religionen", in: Kerygma und Dogma 8 (1962), 100 - 123.
Friedrich Baumgärtel, "Der Tod des Religionsstifters", in: Kerygma und Dogma 9 (1963), 223 - 233;
Rolf Rendtorff, "Mose abs Religionsstifter? In: Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologische Bucherei 57, 1975, 152 - 171.
لقد نصت الجملة الأخيرة في كتابي آنذاك: «في هذه السلسلة من الشخصيات التي أثرت بصورة فعالة على سيرة تاريخ الدين الإسرائيلي، لا بد أن يأخذ موسى مكاناً مرموقاً فيها. ولكنه لم ولن يكن مؤسس الدين الإسرائيلي على الإطلاق».

واكتشاف عبادة الأوثان» (ص ٢٦٨). ينظر المرء إلى «عبادة الأوثان هنا» تحت عاملين مختلفين تماماً: أولاً: عبادة الأوثان «بمعنى توثين العالم أو تأليه الكون». وبانتقال إسرائيل من مصر، انتقلت من «عالم» حضارة مليئة بالسعادة والنجاح الخارق والإنتعاش المدني والاستثمار المادي والسلطة السياسية لحضارة بليغة» (ص ٢٤٦). ولكن هل كان لإسرائيل نصيب من ذلك؟ يمكننا بأفضل الأحوال أن نقتبس من شكاوي الإسرائيليين أثناء التجوال في الصحراء التي كانت مشتاقة إلى «قدور لحم مصر» (الخرج ١٦، ٣ وسفر العدد ١١، ٤ وما بعده). وبالمناسبة فإن صورة مصر الإنجيلية في الواقع هي صورة تقليدية يطغو عليها تذكر «الرق» والعبودية. ولنضرب هنا بعض الأمثلة على ذلك: في بداية النزاع الدراماتيكي مع فرعون نجد في أحد أحاديث الإله التي يجب على موسى إيصالها إلى شعبه: «سوف تعترفون بأني يهوذا الذي أنقذكم من عبء العبودية في مصر» (سفر الخروج ٧٢٦). وبعدها مهّدت الوصايا العشر في سيناء الانفتاح للبلاغ الإحتفالي للتوراة بهذه الكلمات: «أنا الرب، إلهك الذي أخرجك من بلاد مصر، ومن بيت العبيد» (الخروج ٢٠/ ٢). وعندما يسأل الإبن بعد ذلك عن ماهية الوصايا، كان ينبغي أن يبدأ جواب الأب بهذه الكلمات: «كنا عبيد الفرعون في مصر» (تثنية الإشتراع ٦، ٢١). فهل كان هذا عالم «الإنتعاش المدني» الذي خرجت منه إسرائيل؟

يعتبر أسمان عبادة الأوثان، بالمعنى الدقيق لتقديس الصور في مصر، «ليست سوى تعبير عن فقدان الرؤيا لحضارة تبقى ورطة العالم ملتصقة بها» (ص ٢٤٦). ولكن «مذهب التوحيدية الموسوي هو دين مضاد وصريح، لا بد أن يحتاج إلى صورة معاكسة لتعريف نفسه، ولهذا السبب بالذات احتفظ الإنجيل بصورة مصر كصورة مضادة له. كما أن المفهوم المركزي لهذه الصورة المضادة هو تقديس الصور وعبادة الأوثان» (ص ٢٦٨ وما بعدها). ويحتاج هذا المقطع إلى شيء من التحليل الدقيق.

من الممكن إلى حد ما فهم واستيعاب الجملة الأولى من جانب الإنجيل العبري، حيث تحوي التوحيدية الإنجيلية على عنصر مركزي في التأكيد الحاسم أمام جميع الأديان الأخرى. أن إمكانية تسمية هذا الدين بـ«الدين المضاد» يتعلق

مباشرة بالسؤال القائل: ضد من يتجه هذا الدين؟ أما بالنسبة لأسمان فإن الإجابة على هذا السؤال هو شيء واضح: لقد حافظ الإنجيل «على صورة مصر كصورة مضادة له». وهنا يأتي في الواقع «تذكر» لم يُذكر سببه في النصوص الإنجيلية. لقد قلت شيئاً عن صورة مصر في الإنجيل العبري التي تبرز في كلمات الإضطهاد و«العبودية». ولا يعبر الإنجيل العبري عن تناقض ديني من أي مكان. لذلك فإن من الصعوبة لمحللي نصوص العهد القديم أن يفهموا هذه الجملة.

ولكون أسمان ينطلق من «تذكر» لا يمكن بالضرورة إيجاد سببه في النصوص الإنجيلية نفسها، التأثير المتزايد لذلك في استمرارية هذا المقطع: «إن المشهد الأصل لعبادة الأوثان هو قصة العجل الذهبي... العجل الذهبي هو صورة مصرية: صورة الثور أبيس»: وقبل أن يتمكن مفسر العهد القديم من إبداء أسئلته، يُوقف عن حده: «ربما كان ذلك غير واضح بالنسبة للمحررين والمؤرخين القدماء، حيث تمكن المفسرون اليهود والمسيحيون المتأخرون أولاً من دراسة هذه المسألة. ولكن هذا لا يلعب دوراً في مسألة الذاكرة التاريخية». يتبين لنا هنا بأن ما يهم أسمان، وما يهم عدد كبير من الكتاب المؤهلين الذين أرانا أسمان إياهم، هو ليس تفسير النصوص، وإنما استيعابها واستمرار تأثيرها الذي يجد أسبابها جزئياً أو كلياً في النصوص نفسها.

لكنني لا يمكنني أن أقتنع فعلاً بذلك دون اعتراض. إذ يستمر أسمان قائلاً: «لم يكن في نية المؤلفين القدماء كما يبدو تصوير «المشهد الأصل»، أي تصور تاريخ ذا معنى مركزي معروف. ولم يكتسب التاريخ هذا المعنى المركزي إلا بعد مسار طويل لتاريخ القبول والتحرير والتشريع». يبدو لنا هذا للوهلة الأولى صحيحاً. ولكن نتيجة تاريخ القبول والتحرير والتشريع هي قصة العجل الذهبي التي أصبحت ضمن بِنية تقاليد سيناء، المشهد الأصل لـ«ارتداد يهوذا» عند خرقه للوصيتين الأولى والثانية، ثم اتخذت هذه القصة بعد ذلك في التاريخ الأساسي لـ«حلف» الإله مع إسرائيل أهمية مركزية[١]. ولكن بهذا ابتعدت هذه القصة عن مصر كثيراً.

---

(١) انظر حول ذلك مقالي: =

وكون العجل الذهبي هو «صورة مصرية، أي صورة الثور أبيس»، تبدو لنا واضحة في آثار التذكر لأسمان. وليس هنا ما يدل على صحة هذه المساواة بين الحيوانين إلا ما قل وندر في نصوص العهد القديم وتناسقها الديني التاريخي. ويستند أسمان بهذا على سبنسر (١٦٣٠ - ١٩٦٣) الذي يذكر مصادر يهودية ومسيحية لأواخر التاريخ القديم (ص ١٠٧). لكن علوم العهد القديم الأكثر حداثة تؤكد على العكس وبشيء من الوضوح على ما يقابل ذلك في الدين الكنعاني، الذي يصور ألوهيات مختلفة على شكل الثور أو على ما يرمز إلى الثور[1]. على أن التأويل لا يمكنه أن يصرف النظر عن الموازات الواضحة بين قصة تكوين العجل الذهبي في سيناء (الخروج ٣٢) وبين نشوء العجول الذهبية في بيتل (Bet - El) ودان (Dan) أثناء حكم الملك يروبيام (Jerobeam) الأول (سفر الملوك ١٢، ٢٨ - ٣٠)[2]. ويمكننا ترك مسألة علاقة التقاليد التاريخية والأدبية لكلا النصين مع بعضهما البعض كما هي عليه. ولكن يبدو واضحاً بعدم وجود علاقة بين القصة في سفر الملوك الأول وبين الدين المصري.

من الطبيعي أن يعرف أسمان ذلك: «فبالعكس إن كنعان هي التي تلعب في الواقع التاريخي الدور الأسطوري لمصر» (ص ٢٤٦). إلا أن أسمان يضع على

"Bund, als Strukturkonzept in Genesis und Exodus", in: Kanon und Theologie, Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Bol. 1. Neukirchen - Vluyn 1999, 55f.

Hartmut Gese, "Die Religionen Altsyriens", in: ders./ M. Höfner/ K. Rudolph, Die Religionen Alesyriens, Altarabien und der Handäer, Die Religionen der Menschheit, Bd. 10, 2, 1970, 3 - 232, besonders 97, 129, 163;

Maufred Weippert, "Gott und Stier", in: Zeitschrift des Dentschen Palästina - Vereins 77 (1961), 93 - 117.

لا بد أن نتنج هنا مسألة إضافية، وهي مسألة الثيران والحيوانات الأخرى في فن نقوش الجواهر في الشرق القديم والتي تستعمل غالباً كحمالات للألوهيات. ولكننا نترك هذه المسألة جانباً.

(١) Rainer Albertz, a. a. O. 221 - 226.

(٢) انظر المقال الجيد عن:

midbär von Shemaryhu Talmon in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV, 660 - 695.

هذه النقطة بالذات نبرة خاصة. وفي نهاية جملة «فقدان الرؤيا لحضارة تبقى ورطتها بالعالم ملتصقة بها»، نرى الجملة التالية: «لذلك هناك أربعون عاماً في الصحراء تفصل بين الخروج من مصر واحتلال البلد المليء بالحليب والعسل... إن الإعداد الدلالي لتعبير إسرائيل كان قد تم في الصحراء. وعلى هذا كانت الصحراء هي العالم المضاد لمصر، لأنها كانت تمتلك الظروف الملائمة لتأسيس دين مضاد، يطغى بكل ما يقدسه المصريون على كونه «الخطيئة المطلقة». ليس بإمكاننا أن نجد نقطة واحدة في نصوص الإنجيل العبري تؤيد هذا التقييم للصحراء[1]. إن سبب تصوير الصحراء عند أسمان على هذا الشكل يعود بلا شك إلى كونه لا يفرق بين (سيناء) وبين الصحراء. ولكن حتى في تقاليد سيناء لا توجد مثل هذه النغمات ضد مصر.

- ٣ -

يطالب أسمان بالعدالة لمصر، ولكنه يطالب من خلفية صورة لمصر غير موجودة بهذا الشكل في الإنجيل العبري. وإذا كان اهتمامه ينصب على رفع «التشويه الانعزالي الغريب الذي تظهر فيه مصر القديمة على ضوء التمييز الموسوي» (ص ٢٥٠)، فإن ذلك يعني بأنه يريد، مثلما يرينا هو بصورة مؤثرة، تحسين جزء كبير من دور مصر ودينها، مقارنة لما جاء في الإنجيل عن مصر.

يتوضح ذلك لنا بالأخص في الدور الذي يعطيه أسمان لسفر الخروج. «حيث يُبرز التمييز الموسوي قصة خروج أطفال إسرائيل من مصر. وبهذا أصبحت مصر رمزاً للانعزال والانحطاط والأديان الباطلة، التي يمكن جمعها تحت مفهوم (الوثنية)» (ص ٢٠). ولكن أين يوجد مثل هذا في الإنجيل العبري؟ أن الخروج هو تحرير وإنقاذ من العبودية، وبنفس الوقت انفتاح للطريق إلى البلد الموعود. طبعاً إن هذا التحرير قد حدث عن طريق القوة ضد المقاومة الطويلة لفرعون. ولكن سفر الخروج ٥ ـ ١٥ لا يحتوي على أي تعبير ضد «مصر» يمكن فهمه على كونه تبريراً لهذه الميزة. كما أن كل ذلك هو نزاع بين فرعون وموسى أو بصورة

---

(١) انظر مقالي: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, 40ff.

أدق يهوذا. فقد اتخذ فرعون دور المنافس ليهوذا: «من هو يهوذا. . . أنا لا أعرفه» الخروج ٥، ٢[١]. وتظهر مصر على شكل مراقب للأعمال الكادحة وأعمال السُخرة؛ ولكن دور السخرة يتمثل بالدرجة الأولى في إظهار تفوق يهوذا. وبعدما غرق الجيش المصري في بحر البوص (الخروج ١٤ و١٥)، لم تعد مصر موضوعاً بارزاً باستثناء شكاوى الإسرائيليين، الذين قاسوا من المنّ المتواصل، واشتاقوا إلى قدور اللحم لمصر» ثانية. وعندما كان الحديث بعد ذلك عن الخروج، صار بالدرجة الأولى عن «الرموز والمعاجز» التي أعطاها الإله لإسرائيل (الخروج ٧، ٣؛ تثنية الإشتراع ٦، ٢٢ و٢٦، ٨). صحيح أن «أسطورة الخروج» رسمت صوراً أخرى، ولكن المسألة هنا هو ما يجب «ترتيبه».

وتطرح هنا أسئلة أخرى مثل: ماذا يأتي بعد الخروج؟ ويعطينا الإنجيل على هذا السؤال أجوبة مختلفة تماماً. أما بالنسبة لأسمان فهو يتبع في رمزيته الصحراء. وبالطبع بالإمكان أن تكون هذه الفرضية محققة: «لقد تم الإعداد الدلالي لتعبير (إسرائيل) في الصحراء» (ص ٢٤٦). والجملة التي تليها مباشرة هي أقل وضوحاً: «الخروج من مصر هو المرحلة التأسيسية لدين يستغني عن استيطان العالم، كي يكون قريباً من الإله». ويصبح الخروج هنا عقائدياً وفي واقع الأمر ذو علاقة مباشرة بالدخول في «البلد الغارق بالحليب والعسل» (تثنية الإشتراع ٢٦، ٥ ـ ١١). وحتى خلاف ذلك يصبح الخروج على طول الخط الشرط المباشر للدخول إلى البلد المُهدى من قبل الإله (أنظر مثلاً مزمور ١٣٦، ١٠ ـ ٢٢). والحياة الطيبة في هذا البلد هي نتيجة لتصرف إرادة الإله. وهذا بدوره هو نوع آخر من «استيطان العالم» غير الذي وضعه أسمان لمصر. إلا أن الخروج هو ليس هجرة وحسب. وإنما هو بداية الطريق المؤدي إلى الأرض الموعودة.

يؤدي في البداية طريق الخروج إلى سيناء. ويمكن للمرء أن يرى هنا المكان

---

(١) انظر مقالي: "Was Verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?" in: Festschrift für Dietrich Ritschl: R. Bertsamtz/ U. Link - Wieczorek (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Neukirchen - Vluyn 199. 54 - 65.

الذي تكونت فيه صيغة «التمييز الموسوي». ولأسمان الحق، عندما يفهم تحت الوصية الثانية تعليقاً على الوصية الأولى (ص ٢٠). كما أؤيد الجملة التي تتبع ذلك: «الصور هي بصورة أوتوماتيكية (صور آلهة الآخرين)، لأن الإله الحق لا يمكن تصويره»[١]. ولكنه يمهد الطريق هنا أيضاً لآرائه، حيث أنه يترك جميع ما ذُكر في الوصايا العشر وفي جميع الوصايا «الموسوية» الأخرى جانباً. «القانون هو أكثر من مجرد (!) أساس لنظام اجتماعي ونقاوة دينية... الخروج هو قصة رمزية، والقانون هو النظام الرمزي للحقوق، وموسى هو شخصية رمزية، وحالة العلاقة بين إسرائيل ومصر كلها رمزية...». وعندها يتقلص القانون الموسوي إلى «تمييزات وأضداد بين إسرائيل ومصر. «ولكن التمييز الرئيسي هو التمييز بين الدين الحق وعبادة الأوثان».

وبإمكاننا أن نقر بصحة الجملة الأخيرة، لأننا نرى في العلاقات المختلفة بأن الوصية الأولى تبرز دائماً على كونها الأساس الذي يمثل غالباً الإرادة الإلهية بأجمعها. ولكن هل يتعلق هذا التمييز بمصر؟ يبدأ النص الإنجيلي للقانون، الذي ربما يكون أقدم نص معروف والحاوي بالإضافة إلى ذلك تعليمات دينية للعبادة فقط، بهذا الشكل: «حافظ على ما أمرت به اليوم، أنظر، لقد طردت العموريين والكنعانيين والحثيين والفرس والهيويين (Hiwwiter) واليوسيين (Jebustiter)». ثم يتبع ذلك التوجيه التالي: لا تتحالف مع سكان البلد وحطم مذابحهم. «وذلك لأنه لا يجوز لك الركوع أمام إله آخر، إن يهوذا المتحمّس هو اسمه وهو الإله المتحمس» (سفر الخروج ٣٤، ١١ ـ ٢٦)[٢]. هكذا تقول «توراة موسى» مثلما يسمى غالباً بمجمع الوصايا الإلهية. وهنا تنتشر وصية تقديس يهوذا لوحده، وبكل تأكيد، ضد جارات إسرائيل ـ الحقيقية والأسطورية ـ في بلاد كنعان. وليست هناك صبغة ضد مصر يمكن مقارنتها مع ذلك في الإنجيل العبري.

إن هذه النقطة يقف عندها تبصّر أسمان الأسطوري في علاقة إسرائيل بمصر

---

(١) Frank, Crüsemann, Die Tora, 2. Aufl., München 1997, 138 - 170.

(٢) Assmann, 241f.

بشكل أكثر خشونة من أي تبصر تاريخي آخر. إذ يظهر ذلك وكأنه جواب على الخروج ٣٤، عندما يكتب أسمان: «إن الدور الذي تلعبه مصر في أسطورة الخروج يختلف في معناه الأساسي عن التعريف الذاتي للدين التوحيدي، اختلافاً أساسياً مع الأدوار التاريخية التي لعبتها الشعوب القديمة من الفلسطينيين القدماء والأماليكيين (Amalekiter) والموابيين (Moabiter) والحيثيين والكنعانيين والآشوريين والبابليين وغيرهم من سلطات العصر الحديدي، بما فيها مصر نفسها، في الكتب النبوية والتاريخية للإنجيل. فدور مصر في قصة الخروج هو ليس تاريخياً، وإنما أسطورياً. وهو يعود بالتأكيد إلى الصورة الذاتية لهؤلاء الذين يروون هذه القصة»(ص ٢٤٧).

لقد وجدتُ صعوبة كبيرة في فهم الجملة التي تلت ذلك: «تُكوّن مصر رحم الأم الذي انبثق منه الشعب المختار، لكن الحبل السرّي قد انقطع إلى الأبد بواسطة التمييز الموسوي». ولم أستطع أن أفهم مجاز رحم الأم في هذه العلاقة. كما أني لم أتمكن أن أجد مكان وماهية هذا المجاز وعلاقته في الجمل المسبقة له. إن الجوانب المختلفة التي يتحدث فيها أسمان عن «مؤسس الشعب موسى» - والمرتبطة بفرويد - (أنظر ص ٢٣٨ وما بعدها) لا يمكن ربطها بهذا المجاز إلا بالكاد. ثم نقرأ في الجملة التي بعدها: «إن إزالة هذه الخطوة الإنسانية التاريخية تكون الخطة الخفية للنقاش حول موسى المصري»، حيث يتخلى أسمان ثانية عن هذا المجاز.

يصبح في الواقع واضحاً هنا بأن مسألة «ما هي إسرائيل؟»، أي إسرائيل الخروج تلعب دوراً كبيراً في دراسات أسمان حول نقاشات موسى المصري، ولكنها لا تلعب هذا الدور في الفصل الختامي الذي يعالج خطته الخاصة. إلا أن هذه الخطة هي غامضة على الأقل بقدر غموض سؤال «من كان موسى؟» وهي تتعلق بشكل وثيق بمسألة ما إذا كان موسى قد جاء بدين جديد، لأن هذا السؤال يتضمن بدوره سؤالاً آخر وهو: لمن جاء موسى بهذا الدين؟

على أن الإجابة على هذه الأسئلة هي ليست من ضمن خطة أسمان. لأن ما يريده أسمان في الواقع رفع التمييز الموسوي. والمشكلة هنا، إذا قلنا بحذر هي

ذات وجهين: فمن جهة السؤال القائل: ماذا يجب رفعه؟ وقد حاولت من جوانب عديدة أن أبين بأنه ليس هناك في الإنجيل مثل هذا التمييز الموسوي الذي يشكل تحدياً وتفاقماً، مثلما يذكره ويعيده أسمان دائماً. وترينا حتى الوصايا العشر بالتأكيد، بأن الإقتصار على التمييز بين الدين الحق وعبادة الأوثان لا يصلح لتعريف ما سماه أسمان بجوهر الدين «الموسوي». وعندما يعطي المرء للخطيئة، مثل أسمان الذي يتبع بذلك فرويد، أهمية مركزية (ص ٢٨١ وما بعدها)، فلا يمكن عندها ربط ذلك كلياً ولا بالدرجة الأولى مع هذا التمييز. بل ربما يرينا ذلك بأن الجزء الأعظم لهذه المسألة تتعلق بالأخلاق. وهذا هو البعد الذي «حاد» عن إله إخناتون الجديد كلية (ص ١٥٥).

ومن جهة أخرى هذه الأسئلة المتعددة: من الذي يقوم بعملية «الرفع؟» أو من الذي بإمكانه أن يقوم «بتحطيم التمييز الموسوي ومعه المكان المكون على أساس هذا التمييز؟» (ص ١٨). وهل من الممكن أن يحدث ذلك حقاً من خلال «اكتشاف أحد للإله في مصر؟» (ص ٢٨١). ولكن ربما لا يكون هذا «التحطيم» بصورة نهائية؟ وإذا كان رفع التمييز الموسوي «ليس على حساب الحقيقة، وإنما على حساب تعريفها الإنعزالي المنفرد» (ص ١٨٠)، فإن وقع ذلك سيكون بشكل آخر. أن «رفض تأليه الكون» في الإنجيل العبري هو غالباً ما يكون مطلب موجه إلى إسرائيل وليس إلى شعوب أخرى. إذ يعني مثلاً بالنسبة لتحريم عبادة الشمس والقمر والكواكب الأخرى و«الجيش الكامل لملائكة السماء»، على إسرائيل ما يلي: «لأن الإله، ربك، قد جعل ذلك لكل الشعوب تحت السماء؛ أما بالنسبة لكم فقد قام ربكم بإخراجكم من موقد لهيب مصر، لكي تكونوا شعبه الخاص، مثلما أنتم عليه الآن» (تثنية الاشتراع ٤، ١٩ وما بعدها). كما نرى الخروج هنا في حالة تعارض تام مع عبادة الكواكب في ٥، ١٥ ـ ١٨ وعبادة الصور أيضاً، ولكننا نرى بنفس الوقت بأنه لم يحلل عبادة الكواكب للشعوب الأخرى وحسب، وإنما جعلها قانوناً إلهياً. ومن الممكن مقارنة ذلك مع سفر ميخا ٤، ٥: «كل شعب يتغير باسم إلهه، أما نحن فنتغير باسم الرب، إلهنا الدائم والأزلي». ويصبح الآن جلياً بأننا هنا لسنا بصدد «الانعزال».

- ٤ -

من الممكن إيجاد أسئلة أخرى كثيرة. ولا بد لمحلل العهد القديم أن يسأل عما تعني عبارة «بأن التمييز الموسوي قد غير العالم... الذي جاء فيه تغييراً جذرياً» (ص ٢٠). ألم تكن معظم النزاعات التي يتعرض إليها أسمان قد نتجت أولاً بعد اتخاذ المسيحية «للتمييز الموسوي»، وذلك بسبب ارتباط المسيحية بالسلطة العالمية منذ قسطنطين، والذي يسمى لهذا السبب بـ«الكبير»؟ ألم يسبب التمييز الموسوي في تعريفه الإنعزالي المنفرد، ابتداءً من الآن، القلق للأديان الأخرى؟ من المؤكد أن الحقد هو أقدم من كل ذلك. ولكن اليهود لم يقوموا يوماً بإجبار أحد من أصحاب الأديان الأخرى بالرضوخ للتوحيدية، مثلما عمل بعد ذلك المسيحيون والمسلمون بصورة واسعة جداً.

وأخيراً هل كان بالإمكان إيجاد أسباب الحقد المسيحي لليهود من خلال التمييز الموسوي، إذا عرّفنا هذا الحقد بالحقد الذي لا ينعدم ضد التوحيدية وما يتعلق بها من «الشعور بالتفوق» أو «انتقام الذين انعزلوا بواسطة التمييز الموسوي، مثلما يعتقد فرويد»؟ إن كره السامية في سماته الجوهرية - أي المسيحية - هي إشكالية خاصة بالتوحيدية. أما إشارة فرويد إلى «الأسطورة اليهودية ليوسف وإخوته» التي تعالج «غيرة» حبيبة الأب المخيف، فهي تزيح المسألة بكليتها إلى مستوى آخر. ولكن هذه هي قصة أخرى.

إيريخ زنغر(*)
ما هو ثمن التوحيدية؟

إن كتاب يان أسمان الذي صدر عام ١٩٩٨ بعنوان «موسى المصري» (الطبعة الأميريكية عام ١٩٩٧) هو كتاب علمي ثقافي شيّق يحاول إضاءة وتغيير تاريخ الفكر الأوروبي «من جانب مصر»، حيث ينص عنوان الطبعة الأميركية «ذاكرة مصر في توحيدية الغرب». إن الفرضيات المعروضة هنا هي بالغة في قوة انفجارها وتحديها للاهوت (ما زال) يحافظ على الإنجيل العبري والأفكار الإلهية الناتجة عنه كأساس مهم لا يمكن الاستغناء عنه. ونداء أسمان الحماسي لقبول البرنامج الملخص الذي يعبر عنه بمفهوم «موسى المصري» الذي لا يمكن اعتباره مكملاً، وإنما تغلب أو إزالة للتوحيدية المتعلقة بـ«موسى العبري»، يتدخل مباشرة وبكل حزم في الخطاب الجاري عن حقيقة الأديان وعلاقتها مع بعضها البعض.

ولا داعي للبت بمسألة أبعاد حرارة جو هذا الكتاب بالنسبة لما بعد الحداثة، وعما إذا اقتربت بعض مقاطعه من الثناء على مذهب تعدد الآلهة السائد حسب المودة. ولا بد أن يفهم قارئ الكتاب الغرض الذي كتب من أجله. وعندما يكشف هذا البحث عن التاريخ الخطير لتأثير موسى، ويعوّض عنه بالصور الساحرة لـ«موسى المصري»، يشكل بهذا استجواباً عميقاً للإنجيل واللاهوت الحاصل على شرعيته بواسطته.

(*) صدر مقال (Erich Zenger) لأول مرة في:

Herder Korrespodenz, Monatshefte für Gesellschaft und Religion, Heft 4, April 2001, S. 186 - 191.

موسى كشخصية تذكر

لا يتعلق ما يجري في هذا النقاش بمجموعة من الأسئلة مثل: «ماذا نعرف اليوم عن موسى التاريخي؟» وما هي مسائل النقاش الجارية اليوم عن «كيفية وزمان تكون التوحيدية الإنجيلية؟» ومن ثم «متى أصبح الدين الإسرائيلي عديم الصور؟»، بل أنه يتعلق بموسى كشخصية تذكر وبموسى كشفرة لتناقض ديني، يتحمل تاريخ البشرية ثقله: «يختلف موسى المصري كشخص من التذكر جذرياً عن موسى العبري أو موسى الإنجيل. إذ يتجسد في موسى العبري الصراع والتناقض بين إسرائيل/ الحقيقة ومصر/ الباطل، أما موسى فهو على العكس يتوسط هذا التناقض، ويجسد في بعض نواحيه انقلاباً لأسطورة الخروج» (٢٩).

و«التمييز الموسوي» هو نقطة النزاع في كتاب أسمان، الذي هو مثل غيره من كتبه الأخرى خلاّق في اللغة ولبق الإثارة في مكانته وجذّاب في أدائه. إن «التمييز الموسوي» عند أسمان هو الخطيئة الأصل لتاريخ الأديان والحضارات بوجه عام. «عندما يتمعن المرء في المسألة من الجانب المصري، تظهر له، وكأن الخطيئة قد جاءت مع التمييز الموسوي إلى العالم. وربما يكمن في ذلك أهم دافع للشك بالتمييز الموسوي» (٢٨٢).

ولكون التنوير، مثلما يرسمه أسمان في كتابه بصورة مؤثرة، قد ربح الكفاح المبرمج ضد منشآت الكنيسة وعقائديتها القاسية وضد استراتيجيتها للإبادة والتفرقة باكتشافها لـ«موسى المصري»، هو حسب أسمان ليس حجة يمكن إزاحتها بسهولة جانباً، بسبب ضرورة التغلب النهائي على التمييز الموسوي كمبدأ لتفرقة وإهانة الأديان «الأخرى». وفي الواقع يُطرح اليوم السؤال في جميع الأديان عما يسمى بالتمييز الموسوي؟.

لخص أسمان في حديث صحفي (في البرنامج الثقافي لإذاعة بافاريا «ألفا») التمييز الموسوي كحقيقة ثابتة للتوحيدية عند اليهود والمسيحيين والمسلمين بما يلي: «أعني بالتمييز الموسوي دخول التمييز بين الحق والباطل في مجالات الأديان. فقد استندت الأديان إلى حين ذلك الزمن على التمييز بين ما هو نقي وغير

نقي، وبين ما هو مقدس ودنيوي، ولم يكن عندها مكان لفكرة وجود آلهة مزورين، أو آلهة غير شرعيين لا يسمح بعبادتهم، ولا فكرة عبادة آلهة غير موجودين، حيث لم يكن آنذاك وجوب هذا التفكير بالأديان الحقة والأديان الباطلة، ولا حتى إمكانية تصورها (. . .).

لقد وجدت إجماليا (. . .) في العصر البرونزي تحديات أمام اللاهوت من أجل خلق التكافؤ الضروري، لكي (. . .) يتمكن المرء بواسطته عقد الإتفاقيات اللازمة. إن هذه الخطة بأكملها، أي وجود آلهة مختلفين للعبادة في كل مكان، يمكن أن يكونوا الآلهة أنفسهم المعبودين في أماكن أخرى ولكن بأسماء أخرى فقط، ومن ثم قلق الإنسان على إمكانية وجود آلهة يمكن أن يكونوا قد أُهملوا من العبادة، تشكل القاعدة التقليدية السائدة في الأديان آنذاك. لذلك فإن مجيء هذا التمييز بين الإله الواحد الحق وبين الآلهة المزورين إلى هذا العالم التقليدي، كان عملاً ثورياً طاحناً، خلق عالماً جديداً. وهذا ما أسميته بالتمييز الموسوي».

وعلينا أن نؤكد من جهة بأن هذا هو ليس الإدعاء الأساسي القائل بأن موسى التاريخي للقرن الثالث عشر قبل الميلاد قد جاء بهذا التمييز المبثوث قصصياً ووصفياً والذي يشكل الخطوة الحاسمة لتاريخ البشرية والتي إذا لم تتم آنذاك، فلا بد أن هذه الثورة التوحيدية قد قامت لأول مرة في القرن السابع قبل الميلاد (بالاستناد على ما يسمى بالإصلاح اليهودي: أنظر تثنية الاشتراع ٦، ٤ وما بعدها) أو في القرن السادس قبل الميلاد (بالاستناد إلى دويترويسيا؟ أنظر سفر يسايا ٤٣، ١٠ ـ ١٣) أو في حوالى عام ٤٠٠ قبل الميلاد مع انتهاء كتابه التوراة أو أسفار موسى الخمسة.

أما مسألة زمن الإعلان عن التمييز الموسوي، ومن الذي تمكن من «إكتشافه» وبأي استراتيجية تم تنفيذه، فإن كل هذه الأسئلة للخطاب المطروح في كتاب أسمان هي ثانوية أمام الادعاء الرئيسي القائل بأن هذا التمييز قد جاء بالشقاء والعنف إلى العالم، وعليه لا بد من القيام بإزالته. والثمن الذي دفعه تاريخ البشرية لذلك هو ببساطة باهظ جداً.

هل يجب على الأديان التوحيدية أن تتجنب الاعتراض على الإنجيل العبري؟

إذا صحت فرضيات أسمان فلا بد للأديان التوحيدية أن تتنازل على الأقل عن اعتراضاتها على الإنجيل العبري، وأن تحتفل بإعادة مكانة «مصر». وتتضمن هذه الفرضيات بالدرجة الأولى النقاط التالية:

١ ـ «إن الحركة التوحيدية التي تعتبر عموماً قرينة للتاريخ واللاهوت الإنجيلي، مرتبطة وبالضبط مع إسم موسى، حيث تفهم هي نفسها على كونها ثورة ضد الأديان المصرية (. . .). كما أن مذهب التوحيدية الموسوي هو دين مضاد وصريح، يحتاج إلى صورة معاكسة لتصوير نفسه. ولهذا السبب بالذات احتفظ الإنجيل بصورة مصر، كصورة مضادة له. والمفهوم المركزي لهذه الصورة المضادة هو تقديس الصور وعبادة الأوثان» (٢٦٨ وما بعدها).

٢ ـ «ترمز صورة مصر في الإنجيل إلى مفهوم «عبادة الأوثان» وبالأخص بمعنى توثين العالم (. . .). وبانتقال إسرائيل إلى مصر، انتقلت من «عالم» حضارة مليئة بالسعادة والنجاح الخارق والإنتعاش المدني والإستثمار المادي والسلطة السياسية لحضارة فالحة. ولم تنشأ عبادة الأوثان في مصر أساساً من عبادة الصور وإنما نشأت من الاستيطان الراسخ في هذا العالم الذي يرى الألوهية في السعادة واليقين الطبيعي للإبتهاج الأرضي، لذلك فهو أعمى أمام واقع الإله الخارج عن عالمه وغير المرئي» (٢٤٦).

ومن عالم «مصر» المرسوم بهذا الشكل خرجت إسرائيل التوحيدية (بغض النظر عن زمن تكونها الذاتي تاريخياً) وثُبتت هذه الهجرة في قصة سفر الخروج، والذي دام تأثيره حتى هذا اليوم في الأسطورية التأسيسية الجبارة والقاسية للدين التوحيدي (٢٤٧).

٣ ـ في قصة العجل الذهبي، المشهد الإنجيلي الأصل، لتحطيم الأوثان بواسطة التوحيدية وجعلها أنقاضاً دينية وحسب، نجد تفاقم الحقد والعنف واستعمال القوة الذي تجدد دائماً في مسار تاريخ الأديان التوحيدية. فقد حطم موسى الإنجيلي بإسم الحقيقة التوحيدية العجل الذي كان رمزاً لعبادة الأوثان، أي

الضلال بحد ذاته، ثم أمر أنصاره بالقضاء عليه بالسيف. وأصبح من الآن كل من يتبع هذا الضلال ويقدس الصور عدواً للإله، وعليه يجب إما «إهدائه» بالإيمان أو إعدامه.

هذه في الواقع، حسب أسمان، رسالة العهد القديم، وهي بنفس الوقت الواقع التاريخي الناتج عن ذلك. «تصور نصوص العهد القديم تنفيذ مهام التوحيدية على شكل مذابح. وإذا لم يكن بالإمكان نكران الإضطهاد واستعمال القوة في الدلالة الإنجيلية أبداً، فعندها لا بد أن نجد بأن من بين الأديان الثلاثة المستندة على دلالة إبراهيم، لم تكن اليهودية، وإنما المسيحية والإسلام ممن قام بتنفيذ ذلك بالقوة (. . .). وقد اعتاد اليهود لوحدهم تفسير هذه النصوص بصورة إنسانية، بحيث لا تؤدي إلى إيذاء الآخرين. فهم قد تفهّموا التمييز بين الصديق والعدو (. . .).

ثم اشتد الميل نحو التفهم والإندماج النفسي في اليهودية أكثر فأكثر حتى وصل في النهاية إلى قلب كل فرد (. . .). وكانت اليهودية متجهة دائماً ضد الوثنية المتواجدة في قلوبهم، وليس ضد الوثنية المحيطة بهم في العالم الخارجي السياسي. أما المسيحيون والمسلمون فقد كتبوا لاهوت الإضطهاد السياسي في راياتهم. أنظر في ذلك:

"Jan Asmman, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie", in: Eckart Otto (Hg). Mose, Ägypten und das Alte Testament, Stuttgart, 2000, s138).

٤ ـ إن الثمن الذي دفعه تاريخ البشرية من جراء التمييز الموسوي لحد الآن هو باهظ للغاية. كما أننا نرى في هذا الثمن ليس العنف المشروع للتوحيدية وحسب، وإنما نرى فيه انحراف الذاكرة الحضارية للغرب أيضاً. ولم تُحطم «مصر» ببساطة ولم تُكبت ولم تُترك دون ذكر لها، وإنما بالعكس كانت تُذكر بعناية، ولكن بالطبع كصورة مضادة للصورة الذاتية لدينهم.

إن أهمية نقاشات موسى التي جرت منذ عصر التنوير قد تطورت بواسطة أسمان الذي عثر عليها في كتاب موسى لسيغموند فرويد «الرجل موسى والدين

التوحيدي» ١٩٣٩، الذي تجاهله علماء اللاهوت، أقول تقع هذه الأهمية في إنارة النصوص الدينية للإنجيل وفي تعديل التشويهات التهجمية ضد إزالة التمييز الموسوي كسند للعنف الديني.

واعتقد بأني قد فهمت بأن ما يريده أسمان هو ليس تدمير التوحيدية، وإنما تحريرها من التصورات العدائية المرتبطة بها، ومن الحقد العقائدي ضد «مصر» وأخيراً تحريرها من تعلقها العميق بالعنف القاهر. ويرى أسمان الشرط الحاسم لتحقيق ذلك في «اكتشاف مصر» من جديد كأس ذهبي للتوحيدية الإنجيلية، ومن ثم القيام بتعديل أو تعويض موسى الإنجيلي بـ«موسى المصري». ويصبح عند ذلك «تشطين مصر» الذي انبثق وينبثق من بداهية الدين الإنجيلي كدين مضاد لمصر تبديلاً من النماذج.

المبالغة في دماثة مذهب تعدد الآلهة

إن المناداة الفكرية والمثيرة ثقافياً لـ«موسى المصري» (والتي يعود فيها إخناتون المهمل من قبل تاريخ الأديان المصرية، ثانية) هو موضوع متألق وذو جوانب متعددة إلى درجة بحيث لا يمكن لمعطياته ومضامينه وعواقبه لا أن تطرح هنا بالتفصيل ولا أن تُناقش بصورة مفصلة. بل ليس من الملائم أبداً أن نضع جانباً ما جاء به أسمان من النقد الأساسي عن الدراسات الدينية واللاهوتية المنفردة والتي أثبتت إمكانية فهم النصوص الإنجيلية بشكل آخر، أو أعربت عن الإعتقاد بوجود تأثير تاريخي آخر للتوحيدية. لذلك كان من الواجب استمرار هذا النقاش الحاوي على كثير من النقاط. وأذكر من هذه النقاط أدناه تلك التي بدت لي أهم من غيرها.

١ - يبالغ أسمان بدماثة مذهب تعدد الآلهة. ويتعلق هذا بالدرجة الأولى بقابليته الطرائقية لتحليل معنى التاريخ وتاريخ الذاكرة. ولكننا إذا وضعنا الآن أمام أعيننا «تاريخ الأحداث» وبالأخص أبعادها الاجتماعية التاريخية، فعندها يكون بالإمكان، حسب رأيي، التحدث بشغف عن مذاهب تعدد الآلهة، مثلما يعمل أسمان. إن مذاهب تعدد الآلهة التي كانت متواجدة فعلاً في التاريخ القديم تثبت

في الواقع شرعية «المجتمع الطبقي». كما أن مبدأ «العالمية» للأديان القديمة المتعددة الآلهة، الذي يؤكد عليه أسمان، لم يتمكن أن يمنع، حسب معلوماتي، الحروب التي كانت تعتبر في عصر إسرائيل الإنجيلية في الدول الكبرى آنذاك وسيلة «مشروعة» للسياسة، يشارك الآلهة فيها مشاركة خاصة. وأود أن أؤكد هنا بأن ما يهمني هو ليس النقاش عما إذا كان الدين التوحيدي أكثر ظلماً وبطشاً من الدين المتعدد الآلهة، وإنما ما يهمني هو التشكيك بالفرضية الرئيسية لأسمان التي تنص بأن التمييز الموسوي يشكل جذور أعمال العنف في التوحيدية الإنجيلية.

٢ - يستهين أسمان بـ«المقدرة الإنجازية» للتوحيدية. وفرضيته بأن التمييز الموسوي قد شطر وفرق العالم يمكن وضعها، ولأسباب جيدة، أمام فرضية أخرى هي: «إن التوحيدية في طريقة عملها ليست فردية، إنما جماعية عامة» ومن الممكن رؤية ذلك في التوراة كأسطورة أساسية للتوحيدية الإنجيلية. فإله موسى هو قبل كل شيء إله جميع الشعوب، مثلما يتبين لنا في سفر التكوين ١ - ٩، والذي يعتبر مفتاح التأويل لقصة الخروج أيضاً. وبالتأكيد لم يكن عن طريق الصدفة أن تضمحل سلسلة كاملة من نصوص الخلق اللاهوتي للعهد القديم عند أسمان (أنظر مقابل ذلك الأهمية اللاهوتية لنصوص الخلق حتى بالنسبة للاهوت الخلاصي في:

Karl Loooning/ Erich Zenger, Als Anfang Schuf Gott, Biblische Schopfungstheologien, Duuusseldorf 1998).

وكان بالإمكان أن يتخذ نداء أسمان لتأليه الكون من هذه الخلفية اتجاهاً آخر. على أني أريد أن أؤكد هنا: «أن الاعتراف بإله واحد فقط يمهد الطريق لفهم الواقع على شكل وحدة، ولاتخاذ البشرية تاريخاً كونياً. إن المعنى الأولي للتوحيدية لا يكمن في الادعاء المجرد بوجود إله واحد وليس آلهة متعددين، وإنما يكمن في الإقرار للعالم البشري، بأنه لن ينشطر في نزاعه مع السلطات الإلهية ولا في توزيعه لمقاطعات السلطة المختلفة، وفي عدم تحرقه إلى ثنائية لا تقهر من النور والظلمة ومن الوجود الخيّر والوجود الشرير، دون التعددية النهائية في المحافظة الذاتية المتعارضة للشعوب. وكيفما تكون عواقب التوحيدية، ثنائية أم أحادية خطرة فإنها تصطف في ترابط هذا التكوين لنظام الوجود، ولتوجه إيجابي

يخرج عن نطاق الظروف المعينة متجهاً نحو مستقبل أفضل. (أنظر: "Hans Zirker, Monotheismus und Intoleranz" in: Konrad Hilpert/ Juuurgen Werbick (Hg.), Mit den anderen leben. Dusseldorf 1995, 95f).

٣ ـ من الصعب علي أن أتصور سير الخط المركزي لنقد التوحيدية في كتاب أسمان، «الخروج من مصر هو المرحلة التأسيسية لدين يستغني عن استيطان العالم، كي يكون قريباً من الإله. والرجوع إلى الدنيوية بالنسبة لهذا الدين هو إنكار لوجود الإله وبالتالي الخطيئة الذي يعاني منها. كما يعني هذا أيضاً بأن الخضوع لهذا الدين هو رفض العالم الذي يستجيب له بالحقد والاضطهاد» (٢٤٦ وما بعدها). لهذا تعود «الصحراء» إلى الدلالة الأساسية للتوحيدية الإنجيلية. وتبدو هذه الفرضية مفاجئة لأول وهلة، لأن كثيراً من علماء اللاهوت المسيحي (وبالأخص المختصين بتأويل العهد القديم) يلومون ترابط العهد القديم بالعالم وتوجهه نحو العالم الدنيوي.

ويتناقض هذا بالدرجة الأولى مع الإتجاه السائد لتصورات السعادة الإنجيلية والإستبشار بالخير: أن البلد بثماره هو الهبة الإلهية المطلقة (أنظر العقيدة الصغيرة النموذجية، تثنية الاشتراع ٢٦، ٥ ـ ١٠ والتي لا نجد فيها مكاناً «للصحراء»).

إن طوبائيات السلامة التنبؤية تغير دائماً وبصورة جيدة خصوبة الأرض الفردوسية كبرهان على التقرب من الإله (أنظر مثلاً أموس ٩، ١٣ ـ ١٥). ومن الممكن قراءة سفر يسايا بأجمعه كرؤية روحية لتحول «الصحراء» إلى حديقة الإله الكونية. إن المجازات المتعددة لوجبة طعام الإله ومقابلة الإله التأملية في سفر المزامير (أنظر مثلاً مزمور ١٦ و١٧ و٢٣ و٦٣ وغيرها) هي ليست ظواهر هامشية ولا من فضلات التوحيدية الموسوية، وإنما هي تفسير لأفكار الإله التوحيدية التي سلم بها يهوذا لشعبه إسرائيل بلده، ولجميع البشر في الأرض التي خلقها بنفسه كمكان للحياة.

٤ ـ يعتبر أسمان كتابه مساهمة في التحليل التاريخي لعداء السامية. على أنه يعتمد قبل كل شيء على سيغموند فرويد، مستمراً بتطوير بادرته من خلال التأملات الدينية التاريخية. وإذا قارنا صيغة الكتاب الألمانية الصادرة عام ١٩٩٨

مع الصيغة الإنكليزية الأصلية الصادرة عام ١٩٩٧، وقارنا كلا الصيغتين مع الإنجازات المذكورة أعلاه لدراسة الإنجيل في مدينة شتوتغارت لعام ٢٠٠٠، فعندها سيخف مفعول الفرضية الفظّة القائلة بأن الحقد التوحيدي الحاصل من التمييز الموسوي على شعوب العالم (المتعددة الآلهة)، أدى إلى استفزاز هذه الشعوب بصورة ملحوظة. وعما إذا كانت فرضية عام ٢٠٠٠ القائلة بأن اليهودية قد تغلبت روحياً على العنف التوحيدي، بينما استمرت المسيحية والإسلام بهذا العنف، هي الكلمة الأخيرة في هذه المسألة الشائكة، فإن أسمان نفسه لا يريد ذلك.

وإلى جانب هذه النقاط المنفردة التي تستدعي إلى التروّي العميق، ينبغي علينا بالتالي طرح مسألة الفرضية الرئيسية للكتاب عن التمييز الموسوي كحالة خطيئة الأصل الدينية التاريخية وتحليلها باختصار. وأعتقد بأن هذا التمييز ضروري، ولكن يجب فهمه بشكل آخر غير الذي فهمه أسمان، وغير الذي تفهمه عادة تقاليد اللاهوت السائدة. عند ذلك ستتعرى هذه الإفتراءات الخطيرة عن كون العنف وصية للفكر الإلهي الإنجيلي، بل وتصبح شيئاً مناقضاً له.

وعلينا أن نؤكد ذلك لكي لا نستهين بالعنف الواقعي، المسيحي والإسلامي. ولكن لا بد من المنازعة في كون العنف مرتبط بحد ذاته بالتوحيدية الإنجيلية. وأخيراً لا بد أن نعرف إمكانية التغلب على العنف الحاصل من جراء التمييز الموسوي.

تفهم آخر للتمييز الموسوي

إن التمييز الموسوي بين الحق والباطل في الدين هو ليس مطابقاً مع التمييز العددي أو الشكلي بين إله واحد وآلهة متعددين، وإنما يتعين هذا التمييز بواسطة مضمونه. نجد ذلك جلياً في الوصية الرئيسية من الوصايا العشر (الخروج ٢٠، ٢ وما بعدها؛ تثنية الإشتراع ٥، ٦ وما بعدها). «يعرّف» هنا يهوذا ألوهيته كفرضية مضاءة لتعدد الآلهة في مصر، ليس بالاعتماد على وحدويته، وإنما بالاعتماد على خاصيته الإلهية الفريدة في الفرضية المضادة للحرية والعبودية: «أنا يهوذا، إلهك،

الذي أخرجك من بلاد مصر، من بيت العبودية». هذه حقيقته: التحرر من جميع أنواع العبوديات.

ولا تعتبر «مصر» هنا الشفرة الأسطورية لمذهب تعدد الآلهة وحسب، وإنما لجميع أنواع الإهانات والظلم للإنسان. وعندما ينهي أسمان هذه الواجهة لصورة مصر الإنجيلية المعقدة للغاية، يتوصل بذلك إلى تفهم التمييز الموسوي، وربما يتمكن من الاستناد على الوصية الأولى لما بعد الإنجيل. ولكن هذا القبول طمر بالذات نواة فكرة الإله الإنجيلية إلى حد بعيد. وبإمكان المرء أو من الواجب عليه أن يفهم الوصايا المنفردة كتوضيح لـ«حقيقة الإله» الأساسية: ففي الوصايا العشر تكوّن واحتمى مكان الحرية والعدالة والتضامن للإله الواحد، الذي يبرهن على كونه الإله الحق. والإستناد على «مصر» هو الرجوع إلى تجارب إسرائيل التاريخية التي تتعلق من جانب بانهيار الأمبراطورية الفرعونية في نهاية العصر البرونزي المتأخر، والتي أصبحت من جانب آخر «الشفرة الأسطورية» التي حافظت على قوة تأثيرها التاريخي.

وبالإمكان تصوير خطابات عديدة عن «الحقيقة الإلهية» لإله إسرائيل في النزاعات مع الآلهة الآخرين. ولكني أكتفي هنا بالإشارة إلى خطاب واحد من هذه الخطابات. إن المزمور رقم ٨٢ هو (ليس من هذه الناحية فقط) واحد من أكثر النصوص الإنجيلية إثارة على الإطلاق.

(أنظر تحليلي في:

Frank - Lothar Hossfeld/ Erich Zanger, Psalmen 51 - 100 (Herders theologischer kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2000, 479 - 492).

يرسم هذا المزمور بألوان أسطورية «صورة» دراماتيكية فائقة لعالم مليء بالظلم والعنف، وهو يرثي هذه الصدمة العميقة على كونها عاقبة لفشل آلهة الشعوب.

ولا يجد هذا المزمور مخرجاً من ذلك سوى بإزالة هؤلاء الآلهة من مسرح السماء والعالم وجعل يهوذا، إله إسرائيل، إلهاً لكل الشعوب وكمنقذ للجماهير المستغلة والمعدومة. وعندما يعلن هذا المزمور في واقعه «التمييز الموسوي» بين

الحق والباطل في مجال الأديان، فإنه يؤكد هنا بأنه ليس البديل بين التوحيدية وتعددية الآلهة، وإنما المهم هو التخلص من قمع حرية الإنسان وعدمية القانون أمامه ومن ثم تحطيم الخلق من جهة وإعلاء حرية وكرامة الإنسان، وجعل الأرض كمقر للحياة والدفاع عنها من جهة أخرى.

إن هذا، حسب التفهم الإنجيلي، هو التمييز الديني التاريخي الأساسي في خطاب الإله الحق. والتوحيدية التي تجعل من ذلك نواة لخطتها الدينية وتطبقها على الحياة، لا بد أن تبدو لنا مختلفة في كثير من الأحوال عن التوحيديات الأخرى التي يكافحها أسمان. وهذا يعني بأننا لا نستطيع بعد اليوم قراءة نصوص الإله الحق الداعية إلى العنف والقوة بسذاجة مثلما فعلنا حتى هذا اليوم دون حاجة لإيجاد أسباب أخرى لذلك. وهذا هو التحدي الشافي لكتاب «موسى المصري».



كلاوس كوخ(*)
التوحيدية هي كبش الفداء؟

بعدما أعلنت الحضارة الغربية بطلان مسألة الآثام فوق الشخصية كمشكلة ميتافيزيقية، واعتبرها لا تناسب العصر ولا ضرورية، بل بذيئة، بالرغم من عدم إمكانية إنكار عمق الأزمة النفسية للتاريخ المعاصر والظروف القاسية، لم يسع هذه الحضارة سوى البحث بطريقة غير ميتافيزيقية عن سبب الأحداث والظروف المؤدية إلى الإشمئزاز، وبالأخص (شوا Schoa) التي سمتها الشعوب الجرمانية بالمفهوم المنحرف والمعروف بالإبادة التامة بالحرق (Halocaust). وقد أُرجعت هذه الأحداث بعد الحرب العالمية الثانية إلى المكان الضيق للعسكرية الألمانية البروسية ومن ثم إلى الرأسمالية الواسعة النطاق كسبب للبؤس والشقاء. لكن هذه الأسباب كلها بالإضافة إلى الإضطهاد الأبوي للمرأة الذي ساير التاريخ البشري، لم يكن كافياً لإجلاء السبب الحاسم لذلك، عندها أُتيحت الفرصة للتوحيدية اليهودية والمسيحية والإسلامية لتكون كبش الفداء الشامل للتاريخ وللحاضر.

ويمكن إدراك ذلك بطريقة دعائية سطحية(١)، غنية في المادة وبشيء من العاطفة، يبرز فيها المسيح برسالته من المستنقع العام للفساد(٢)، أو أيضاً على شكل أسلوب الفلسفة العريقة، مثلما جاء عند أودو مارقوارد(٣)، الذي لا يعرف

(*) نشر مقال Klaus Koch أولاً في:
Theologische Literaturzeitung, Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschft, Heft 9, September 1999, S. 874 - 884.

(١) A. Künzli, Getteskrise, Reinbeck b. Hamburg 1998.

(٢) G. Messadie, Historie Generale de Dieu, 1997, deutsch: Die Geschichte Gottes, Berlin 1998.

(٣) "Lob des Polytheismus", in: H. Poser (Hg.), Philosiphie und Mythos, 1979, 40 - 85.

المرء منه مدى جدية هذه المسألة ومدى انبثاقها من نشوة النبيذ. وعلى مستوى آخر تماماً لوعي المعضلة وعلى درجة علمية عالية نجد المعالجة المستفيضة لهذا الموضوع في كتاب يان أسمان «موسى المصري»[١].

لم يبحث، عالم المصريات من جامعة هايدلبرغ الذي يرجع الفضل إليه في أعماله التنويرية لدين وحضارة مصر القديمة والذي حصل على صيت عالمي واسع حتى في البحوث الخارجية عن اختصاصه كعالم حضارة، في هذا الكتاب عن موسى التاريخي ولا عن موسى المصري، بل إن أسمان يعتبر كتابه مساهمة في «التحليل التاريخي لكره السامية» (أنظر النسخة الإنكليزية صفحة ٦). ولما كانت الصيغة الألمانية الأحدث لهذا الكتاب تختلف في بعض الوجوه عن الصيغة الإنكليزية، لذلك أود في البداية أن أتحدث عن الصيغة الإنكليزية.

يرى أسمان جذوراً مهمة في نزاع ديني أساسي ظهر أوائل التاريخ القديم، ويعني بذلك التناقض بين دين تعدد الآلهة الأولي والدين الثانوي المضاد، أي الدين الذي يعتمد على الوحي والاعتقاد بإله واحد فقط، «وهو يرفض وينكل كل ما كان قبله ويعتبر كل ما هو خارج عنه وثني» (٣). ويذكر في هذا المجال وبالدرجة الأولى «التمييز الموسوي بين الدين الحق والدين الباطل» الذي كان طاغياً في الذاكرة التاريخية للتقاليد اليهودية والمسيحية عبر القرون المتعددة. وكانت مصر تشكل منذ البداية الصورة الرهيبة المضادة للتوحيدية: «إن الصورة الإنجيلية لمصر تعني عبادة الأوثان» (٢٠٨). لكن الدين المضاد الذي أعلنه موسى يكمن أصله في دين الشمس، أي دين الفرعون إخناتون بالذات. كان ذلك بالنسبة لأسمان «إنفجاراً أكثر جذرية وشدة للدين المضاد في تاريخ الجنس البشري» (٢٥). وهي «حركة تعصبية فريدة» (١٦٧). ويرتفع من التعصب التوحيدي لإخناتون ومن تعصب إسرائيل الموسوية التي جاءت بعده، مذهب تعدد الآلهة المتسامح والمنتشر في مصر وفي الشرق القديم بأجمعه مضيئاً، بسبب عدم وجود

---

(١) Jan Assmann, Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge 1997. Jan Assman, Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächnisspur, München 1998.

أي تمييز في تقديس وعبادة الأوثان، حيث كانت الألوهية متشابهة في كل العالم، لأنها راسية كونياً.

وقد أُقيم جسر بين إخناتون وموسى بطريقة مثيرة، وذلك بالإستفادة من التقارير الإغريقية واللاتينية حول خروج اليهود من مصر تحت قيادة رجل اسمه موسى في الوقت الذي ساد البلد وباء، كوثائق مهمة للتراث الشفوي الذي بقي فيه تذكر خفي عن عصر العمارنة: «أن الأساطير يجب أن تكون قد عاشت عن طريق التراث الشفوي عبر آلاف من السنين» (٤٢). وكانت قاعدة انطلاقها هو التذكر عن الهيكسوس الذين طردوا قبل بداية المملكة الجديدة، هذا التذكر الذي عاد من عصر العمارنة وأدى بالتالي إلى حرمانهم من حماية القانون واعتبارهم أعداء نموذجيين في الدين. وبنفس الوقت صار الكنعانيون في فلسطين يتذكرون الهيكسوس الذين لجؤوا إلى هناك بعد طردهم كالعبيد من مصر، ثم انتقلت هذه التقاليد منهم إلى العبريين (٤١). وبهذا تم الحفاظ على تناقضات العمارنة في الدين المصري التقليدي في مصر وفلسطين بشكل متناقض.

إن النقل الشفوي الذي يقدره أسمان حق التقدير يأنف علماء الإنجيل من الاعتماد عليه، حيث أنهم لا يعتقدون إلا بالمنقولات التحريرية من قبل «المحررين». وعلى أي حال فقد عرض أسمان بعض النقاط الأدبية التي لا بد أن تكون مهمة لمفسري العهد القديم. فهو قد اقتبس من أقدم تقرير غير إنجيلي عن الخروج، مثل تقرير حيكاتايوس فون عبديرا في منتصف القرن السادس قبل الميلاد. وحسب هذا التقرير طرد المصريون، أثناء انتشار وباءٍ، الأجانب من مصر، وهاجر قسم منهم إلى القدس تحت قيادة رجل يدعى موسى الذي حرّم عليهم تقديس الصور وأمرهم بعبادة الإله الواحد، إله جميع البشر. ولكن كيف تنسجم هذه القصة مع فرضية علماء تفسير الإنجيل الحديثة القائلة بأن قصة الخروج تكونت أثناء الهجرة، إذا لم تكن قد تكونت في العصر الهيليني؟

وبعدما مهّد أسمان الطريق في الفصلين الأولين، اتجه القسم الأكبر من الكتاب (ص ٥٥ ـ ١٦٧) نحو الذاكرة الحضارية الغربية لقصة موسى المصري منذ بداية التنوير الأوروبي إلى سيغموند فرويد. ويحاول ممثلوا هذه النظرية، بعكس

الأرثودوكسية اليهودية والمسيحية، أن يجعلوا موسى مصرياً، وبهذا أنشأوا جسراً بين الدين المصري القديم من جهة وبين الدين الإسرائيلي الذي اشتق منه من جهة أخرى. لقد بدأ ذلك بـ(جون سبنسر Spencer) في عمله الضخم عن التوحيدية (De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres, 1685). وبينما كان الاعتقاد سائداً لحد الآن بأن معظم محتويات الدين المصري، حسب مصادر (ديسبوره) (Diaspora) هو مستعار من التراث الهيليني اليهودي، قلب سبنسر هذه الحالة على رأسها وأعلن بأن الطقوس المصرية هي الأقدم، وأن الطقوس الإسرائيلية هي إما أن تكون تفقدات متضاربة بتعمد (مع كبش عيد الفصح مثلاً في وجوب إبادة الحيوانات المقدسة عند المصريين) أو تكيّفاً وقتياً لتمصير إسرائيل إلى حد بعيد.

إضافة إلى ذلك فقد أخذ موسى من معلميه المصريين المعنى المضاعف لقوانين الطقوس، أي إلى جانب المعنى الحرفي الذي يعرفه عموم الجمهور، هناك معنى سري روحي يصور الأسرار التبشيرية». ويشير أسمان بالتفصيل إلى كيفية تطور الموضوع الذي جاء به سبنسر واستمر به كودورث والعقائدي تولند، ثم اتخذ أخيراً صيغة جديدة عند واربورتون الذي نشر في الأعوام (١٧٣٧ ـ ١٧٤١): (Divine Legation of Moses). يفترض واربورتون وجود أسرار غامضة خاصة بالمطلعين في كل دين، سواء في التوحيدية أو في مذهب تعدد الآلهة، تستند على تقاليد المكافأة والعقاب في العالم الآخر. وتقع بداية هذه الأسرار في مصر وتبرز تعبيراتها في المعاني الرمزية للكتابة الهيروغليفية. ويكمن، حسب هذا الرأي، عمل موسى الثوري في كونه قد أعلن عن هذه الأسرار، وجعل بذلك جميع شعبه من المطلعين.

ومن هنا ينتقل هذا التصوير إلى المثالية الألمانية، إلى تلميذ الفيلسوف كانت ك. ل. راينهولد ومنه إلى ف. شيلر وليسينغ. وعندها يتم قبول إدعاء وجود شكلين من التعليمات الدينية القديمة، ولكن بنفس الوقت يرجع ذلك إلى حقيقة الأسرار لما قبل موسى، حيث تم إقرار مذهب تأليه الكون، مع صيغة الواحد والكل (Hen - Kai - Pan)، الذي أثبت بدوره عقيدة فريدة خاصة لا يمكن التعبير

عنها بالكلمات ثم أصبح هذا المبدأ أساساً لمفكرين كبار أمثال هيردر وهامان وهولدرلين وغوته وشيلينغ والماسونيين. ولا ينطبق ذلك على اعتقاد أسمان الخاص وحسب، بل تعدى ذلك إلى اكتشافه بكل بهجة «بأن تأليه الكون للرومانتيكية الألمانية المبكرة يعود إلى مصر القديمة» (١٤٣). وهنا تبرز ذاكرة حضارية «حفظت جزءاً من معرفة معينة وجعلتها في متناول اليد لمدة تزيد على ألفي عام» (١٤٤).

يعالج الفصل الخامس كتاب سيغموند فرويد «الرجل موسى والتوحيدية»[(١)] الذي يشكل الذروة والنهاية لهذا الخطاب. وبما أن فرويد أدخل نموذجاً جديداً في النقاش، هو التحليل النفسي، ولم يستند على سابقيه، حيث اختلف عنهم في عدم بحثه عن معرفة إلهية أفضل، وإنما اعتبر الأديان عُصابات جماعية، لذلك بإمكاننا أن نتساءل عما إذا كان فرويد يعود عموماً إلى هذا الخطاب (١٤٥). لكن أسمان يحاول أن يثبت إستمرارية الذاكرة الحضارية بالرغم من ذلك، ربما لأن شيلر كان الشاعر المفضل عند فرويد ولأن و. ر. سميث، الذي أخذ فرويد عنه نظرية الطوطمية، استند بدوره على سبنسر (١٤٧). وبسبب اكتشاف إخناتون ودينه العمارني مؤخراً حصل فرويد على مواد وثائقية مهمة أفضل مما كان لدى سابقيه. ويختلف دين إخناتون، حسب فرويد، عن الأديان المصرية التقليدية بخمسة نقاط: ١ ـ رفض السحر، ٢ ـ رفض الصور، ٣ ـ نفي وجود الحياة الأخرى وخلود الروح، ٤ ـ إنكار وجود تعدد الآلهة والتأكيد على وجود إله واحد، ٥ ـ التأكيد على النقاوة الأخلاقية بدلاً من النقاوة الطقوسية.

ولكن هذا يطابق بالضبط محتوى وحي موسى في النقل المتأخر «والمطالب الإنجيلية لعداء مصر» للوقت الذي تلا ذلك (١٥١، ١٥٣)! يستنتج فرويد من هذا بأن موسى لا بد أن يكون مصرياً بالولادة، مثلما يبرهن اسمه على ذلك، إضافة إلى كونه من متعلقي آتون الموقنين الذي بحث بعد فشل ثورة إخناتون على شعب

---

(١) أقتبس في المصادر التالية من:
S. Freud, Gesammelte Werke XVI, London 1950, 101 - 246.

جديد يصلح لهذه العبادة فوجدها في اليهود. وبدا لفرويد بأن هذا يتعارض مع تقاليد العهد القديم التي نزلت على موسى في صحراء سيناء، والتي نشرت عبادة الروح الحارسة للصحراء، يهوذا، والمرتبطة بواجبات طقوسية شديدة. ثم وجد فرويد مخرجاً من هذه الورطة عندما اعتقد دون تردد بوجود موسى ثانٍ، أي إلى جانب موسى المصري، وهو موسى الصحراوي. وعند ذاك انصهر دينهما بعضه مع البعض الآخر بطريقة طغى فيها بالتدريج دين موسى المصري على دين موسى الصحراوي. وكان الشيء الحاسم الذي أدى إلى هذه النتيجة ـ حسب الإدعاء الذي طرحه سيلين Sellin ـ هو أن موسى (المصري) كان قد قتل في الصحراء من قبل شعبه، وأدى هذا القتل إلى بقاء الشعور بالذنب العميق عندهم تجاه القيام بهذا القتل، وامتد هذا الشعور إلى الأجيال التي جاءت بعده. بهذه الواسطة أصبح موسى «خالق الوطن اليهودي» (١٦١). وتعكس كلمة القتل قتل الأب الأصل للهمجية الداروينية في بداية تاريخ الإنسانية. «إن مقتل موسى يتعلق حسب نظرية فرويد بأصل وجوهر الدين» (١٥٩).

وتُميّز النفسية للشعور بالذنب الدين اليهودي (والمسيحي) حتى إلى يومنا هذا، وتعمل على فهم اشتقاق كره اليهود الأبدي من العداء المتأصل في التوحيدية لدين الأب (١٦٧). (أما مسألة العاقبة الخطيرة القائلة بأن ملاحقة اليهود انبثقت من التوحيدية اليهودية نفسها، فلم يبت بذلك لا فرويد ولا أسمان).

ويزودنا فصل إجمالي في الكتاب بالبرهان على الطفرة الموفقة عبر آلاف السنين من إخناتون إلى فرويد: «هناك تصور الإله الواحد من تقاليد مصر القديمة» (١٦٨ ـ ٢٠٧). ويأتي الحديث هنا عن مصادر مصرية يؤكد أسمان فيها بصورة رئيسية على صيغة ملك الآلهة وإله الشمس أمون ـ رع التي طالما تحدث عندها: «الواحد الذي جعل من نفسه الملايين». وبخلاف علماء التاريخ المصري القديم الآخرين مثل هورنونغ يفسر أسمان هذه الصيغة بطريقة لا يمجّد فيها مخرجاً قديماً، وإنما يمجد واقعية آنية، بحيث يبقى الإله الأصل كأول إله بالرغم من التفرعات غير المنتهية فيه.

على أن صيغة الواحد والكل الهرمسية كانت بديهية في العصر الرمسيسي

الذي وجد مذهب تأليه الكون القديم فيه تعبيره الواضح. ومن جهة أخرى حاولت فترة إخناتون قبيل ذلك دون دوام النجاح على العمل «الجذري ضد الألغاز والأساطير والألوهيات والاستقطاب السياسي والأخلاقي» (١٩١).

وبينما حاول أسمان في أعماله المبكرية مثل (رع وأمون. أزمة صورة العالم المتعدد الآلهة في مصر في عصر الأسر ١٨ ـ ٢٠)[١] و«مصر، اللاهوت والتدين لحضارة قديمة عالية»[٢] أن يبرهن على اشتقاق ثورة العمارنة من الاتجاهات التي سبقت تاريخ الدين المصري ومن التأكيد المتزايد على تفوق إله الشمس، وأراد بنفس الوقت البرهنة بأن لاهوت أمون الطيبي الذي يؤكد على وحدة وخفية هذا الإله كان قد استمر بمثل هذه المساعي بشكل مختلف بعد عصر العمارنة، فإنه وضع الآن إخناتون جانباً ولم يشمله سياق هذه الإستمرارية. وعلى هذا فقد أدت أزمة تعددية الآلهة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى حركتين دينيتين مختلفتين تماماً: إلى الدين المضاد من جانب وإلى تأليه الكون من الجانب الآخر (١٧١). ويصف أسمان في المفهوم الثاني وجهة النظر الرمسيسية لخفية وعدمية إسم إله الشمس المتمثل بالكون كجسم له.

ويطالب أسمان في الفصل الأخير، حسب توقعنا بـ«إلغاء التمييز الموسوي: التناقض الديني والتغلب عليه» (٢٠٨ ـ ٢١٨).

ثم ظهرت بعد سنة من الطبعة الإنكليزية الطبعة الألمانية. وهي لا تشكل ترجمة حرفية لها، حيث أن ترتيب الفصول يختلف بعض الشيء. كما أنه خفف قليلاً من شدة النبرة التي جاءت في الطبعة الإنكليزية. وبدلاً من العنوان التحتي الإعلاني غير المحدد (التوحيدية الغربية» في الإنكليزية سمي في الطبعة الألمانية العنوان التحتي بـ«آثار الذاكرة». ولم يذكر الفصل الختامي تعبير «إلغاء التمييز الموسوي» ولا التغلب على التناقض الديني، وإنما ظهر في هذا الفصل بشكل أكثر تحفظاً (وربما تعبيراً عن خيبته؟): «رموز وتحولات التمييز الموسوي».

---

(١) OBO 51, 1983.

(٢) UB 366, 1984.

ولكننا نجد في النصوص نفسها تغيرات أخرى. فإذا كتب بالإنكليزية (٢١٠) «أن دين العمارنة. . . ضد التقاليد الأكثر عنفاً في صفوف الرفض وعدم التسامح والاضطهاد»، فإن القارئ الألماني يقرأ الآن: «ليس من الشك بأن إخناتون. . . كان أول من أنشأ ديناً على أساس الحقيقة ورفض كل ما جاء قبله كشيء باطل». وجاء أسمان لهذا الغرض بمفهوم «أنقاض الدين» أو (Theoklasmus) (٢٥٠ وما بعدها). وبهذا خفف من التقدير السلبي لإخناتون، إضافة إلى ذلك جعل موسى بعيداً عن إخناتون: «تفصل توحيدية إخناتون عن توحيدية موسى مسافات شاسعة» (٢٦٨)! (فهل تغير رأي أسمان خلال عام واحد فقط؟ أو أنه يعمل جاهداً ليتكيّف حسب الطبيعة الألمانية مستنداً في ذلك على تربية أوائل عصر التنوير؟).

لا يضع الناقد هذا الكتاب جانباً إلا بشعور متناقض. ولا يجوز أن نتوقع خلاف ذلك من أسمان، لأن أعماله تُغري القارئ من خلال أفقها التاريخي الفكري الواسع والداعي إلى الإعجاب، والذي لا يقتصر بأي حال على مجالات علم المصريات فقط، وإنما يتعداه إلى تاريخ الفكر المعاصر من أوائل عصر التنوير إلى المثالية الألمانية، بالإضافة إلى المجالات الأخرى لعلم الحضارة الحديث. كما أن الترتيب الرائع للمواد المتباينة يدعو إلى الإعجاب. ويرمي تصويره ضوء على التوجهات التاريخية المتعددة لم تحظى بالمعالجة العلمية لحد الآن. ولا يفقد هذا التصوير الموضوع الرئيسي، لذلك يبقى البحث مثيراً حتى الصفحة الأخيرة. وبالرغم من ذلك يثير هذا الكتاب أسئلة بقدر الإجابات المتواجدة فيه على الأقل.

١ ـ يتعلق هذا بالفرضية الأساسية للتمييز الموسوي كرمز للتوحيدية الإنجيلية اليهودية والمسيحية التي جعلت من عبادة الأوثان في مصر عملاً شيطانياً، نظراً لحاجتها إلى هذه الصورة المضادة. ويبدو بأن الموضوع واضحاً إلى درجة بحيث لم يحتاج أسمان إلى ذكر المصادر الخاصة بذلك. فأين نجد هذه المصادر؟ ألم يزوّد البعل الكنعاني وفسوق بابل النصوص الإنجيلية بنماذج عبادة الأوثان وعواقبها. ومن الطبيعي أن تشكل مصر هنا، أي الفراعنة، الصورة الأصيلة للطغيان والاضطهاد والعبودية. بالإضافة إلى ذلك بقيت قدور اللحم إغراءً خطراً. ولكن أين يلعب التفهم المصري للإله دوراً ما؟ وإذا كانت مصر «ديناً مضاداً»

فكيف يمكننا تفسير الإسرائيليين الملاحقين بسبب شعبيتهم وجود ملجأ لهم في مصر بالذات (أنظر يرميا ٢٦، ٢٠ وما بعده؛ ٤٢)؟ وهل بإمكاننا أن نتصور إمكانية هروب المبشر ماتيوس يوسف مع الطفل عيسى إلى بابل بدلاً من لجوئه إلى مصر (متى ٢، ١٣ وما بعدها)؟

٢ ـ لا يأتي أسمان بدلائل نصوصية حول ما يدعي بأنه يشكل جوهر مذهب تعدد الآلهة في الشرق والتاريخ القديم. وحسب رأيه تعتمد الألوهيات الخارجة عن الإنجيل، أي المتعدد الآلهة، بصورة رئيسية على الكون، ولهذا يعتبرها أدياناً عالمية متسامحة (أنظر الطبعة الإنكليزية صفحة ٤٥). وإذا لم يكن بالإمكان التفريق بين وظائف المنشآت الإلهية والإجتماعية المعينة، فلا بد لنا أن ندعي لأسباب جيدة عكس ذلك: الآلهة المتعددون مستقلون ومحليون في جوهرهم وهم مُمتلكون من قبل تابعيهم، لذلك فهم يرفضون، إن لم يعادون، كل ما هو غير طاهر أو غريب عنهم؟ ومن ناحية أخرى تبرز بوضوح في إله الشمس المصري الملامح الكونية، إلا أن ذلك يبدو استثناءً وليس قاعدة. كما يقف في كنعان سوريا منذ القرن الثاني قبل الميلاد في نصوص أوغارتيرية بعل هادو في أماكن بارزة في الجبال والمدن مثل (راس شامارا وحلب) وليس في السماء؛ وحتى الإله المقابل له (أل) هو دنيوي). أم علينا الإعتقاد بأن آلهة هومير هم سلطات كونية (بالرغم من زيوس القاذف بالبرق)؟ إن التسامح المزعوم لمذهب تعدد الآلهة تقلص منذ دافيد هيوم إلى صورة خيالية. وهل يجوز للمرء اعتبار الشفافية التي لا شك من وجودها أمام الأديان والطقوس الأخرى، التي تمت من الخوف من إهمال قوى سماوية مهمة، تسامحاً؟

تمتلك كل ألوهية في مذهب تعدد الآلهة نظاماً دينياً خاصاً بها، وغالباً ما يكون لها أخلاقاً نوعية أمام الأديان الأخرى. وتؤدي العلاقات الحضارية بالتأكيد إلى تشابك وتساوٍ في أسماء الآلهة للأديان الهيلينية والأديان الأخرى. (تفترض التوحيدية على العكس ألوهية تخص كل إنسان بصورة مباشرة يمكن إيجادها في كل مكان. ويحوي ذلك على أخلاق أساسية سارية على كل فرد، إذا لم تُحدّد أفق

التوحيدية من قبل مجموعة من المطلعين. وكلما كانت الألوهية منفردة، كلما شملت الإنسانية بشكل أوسع (أنظر الرسالة إلى مؤمني روما ١٠، ١٢).

من الصعب أن نجد في أنظمة الأديان المتعددة الآلهة اتجاهاً نحو التسامح. وسواءً في المذاهب المتعددة الآلهة أو المذاهب التوحيدية، فإننا نجد في الغرب حتى إلى العصر الحديث، بأن الحروب بين القبائل والشعوب كانت بصحبة الآلهة التي جعلوا منها حروباً شرعية. وإذا كان الآلهة متعددين، فعندها يكون لكل جانب حزبي آلهته الخاصين به. ولا بد أن يحطم الجانب المنتصر والقوي ألوهيات ومعبودات الجانب الآخر، ومن ثم إلزامهم بأن يكونوا في جانبهم بواسطة نقل رموز الآلهة مثلاً (مثلما عمل الآشوريون)، أو بالاستدعاء (مثلما عمل الرومان). فأين نجد مكاناً للتسامح؟ وإن وجد مثل هذا التسامح حقاً في التاريخ القديم، فكان بأفضل الأحوال عند الفرس الذين كانوا يميلون إلى التوحيدية[١]. ولكي نقوم الآن بطفرة نحو الحاضر: هل أن المؤمنين بالهندوسية المتعددة الآلهة في الهند هم حقاً مسالمين وأقل عنفاً أو أكثر تسامحاً من المواطنين المسلمين التوحيديين؟

وعلينا أن لا ننكر بأن التحول من تعددية الآلهة إلى التوحيدية قد أنتج صورة عدائية جديدة أدخل الميتافيزيقية محل الأساطير، وحل مكان النقيض بين الأشياء المقدسة والأشياء الأخرى عديمة النقاوة في تعدد الآلهة، مسألة الحقيقة والبطلان في التوحيدية واتخذت مكان الصدارة فيها. وأصبح اضطهاد الملحدين في التوحيدية أكثر عنفاً من اضطهاد الوثنيين. وأينما طغت في الماضي أساليب عدم التسامح الطقوسية - وترينا مصر في عصرها المتأخر أمثالاً متميزة حول ذلك - يسود الآن عدم التسامح العقائدي.

٣ - عند معالجته لموضوع مصر بوجه عام و«الدين المضاد» لإخناتون بوجه خاص لم يتجنب أسمان جميع التناقضات. فهو قد أدان في البداية علم المصريات الحديث من إرمان إلى غاردينر، لأنهم لم يعملوا بطريقة الذاكرة الحضارية، وإنما

---

(١) P. Frey/ K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation in Perserreich (OBO 55), 1996, 137 - 205.

بطريقة الواقع التاريخي: «ليس هناك شيء أكثر إيذاءً لصورة مصر» (٢٢)، ولكنه يستعيد بعد ذلك تقدير إخناتون الذي سقط من الذاكرة الحضارية منذ آلاف السنين، مستعملاً طرق علم المصريات نفسها. فمن جهة يقف للدين المضاد إله العمارنة «في القمة» وبصرامة أمام العالم، ومن جهة أخرى كان يمثل «العدمية والجوهر» (الإنكليزية ١٧٨، ١٩٠). ونرى بعد الصفحة ١٨٩ بأن إخناتون يفهم الطبيعة كثورة، لكن هذا الفهم لا يرتكز على «الثورة، وإنما على البيّنة» (بعد الصفحة ٢١٠). وفي نفس الموقع يعتبر دينه «تأليهاً للكون»، أي بنفس المفهوم الذي اعتبره في مكان آخر رأي الخلف الذي جاء بعده.

فهل كان إخناتون علاوة على ذلك الحاكم الطاغي المستبد والمضطهد لكل من يختلف تفكيره عنه، أكثر من الذي ظهر عند أسمان؟ في الواقع حطم إخناتون أسماء الآلهة المنحوتة على الشواهد، وسحب عنهم كما يبدو المساعدات الملكية التقليدية. أما أنه حطم معابداً فهذا ما لم يبرهن عليه، حسب رأيي، لحد الآن. بل أن شيئاً من هذا القبيل مثل المطاردة والإعدامات، لم يُذكر عنها حتى في التهجمات الدعائية أثناء حكم توت عنخ أمون وحرمحب.

أما الفترة الرمسيسية التي تلت العمارنة فقد أبرزت غالباً خفايا وأسرار إله الشمس أمون - رع، وقضت بذلك على الميول التي كانت قد أدت بالتالي إلى ثورة العمارنة. وربما كان الكهنوت الطيبي مقتنعاً حقاً بالإله الشامل لكل الكون، ولكن هذا لم يؤدي إلى عواقب في معبودات الدين المتعدد الآلهة لا بالنسبة للملك ولا بالنسبة للشعب[١]. فهل بالإمكان مقارنة الفهم الرمسيسي مع فهم الإله القزم بيس بانثيوس في العصر الهيليني والعائد بالتأكيد إلى صورة العالم المثبتة بالسحر؟[٢] وهل بالإمكان فصل إيزيس بانتيا، التي يذكرها أسمان بهذه المناسبة، عن الخطة التنجيمية للمصير عند الإحتفال بالتغلب عليها؟[٣] وفي كل من الحالتين الأخيرتين يبتعد ما يسمى بالكون، أميالاً عن الصورة التي تبتغيها المثالية الألمانية. وإذا

---

(١) K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion, 1993 16.

(٢) Ebd. 550 - 552 und 25.

(٣) Ebd. 24 - 26.

حددت توحيدية مُقنعة للجميع الدين المصري في الفترة المتوسطة والمتأخرة، فكيف يمكننا بعد ذلك تفسير كون المصريين أول من اعتنق المسيحية من شعوب البحر المتوسط، دون أي ضغط من فوق، أي من طبقة عليا في المجتمع أو من الخارج أي من سلطات الاحتلال الرومي؟

٤ ـ يبدو لنا الفصل الذي خصصه أسمان عن فرويد وكأنه انحدار كلي، بالرغم من الجسر التاريخي الواهي، الذي ذكرناه أعلاه. كان قتل الأب الأصل عند فرويد وما نتج عنه من الأزمات النفسية الملتهبة عند جميع البشر، هو بداية الأديان. ثم عقب ذلك بالضرورة «مسرح زمر الإخوان وحق الأم والأباعدية والطوطمية»، وبعدها «العودة البطيئة للكبوت»[١]. ويشكل إعادة ذلك بـ«قتل موسى بواسطة شعبه اليهودي»، «جزءاً ضرورياً من تركيب أفكارنا»[٢].

ويبرهن هذا على أن عاقبة العُصاب الذاتي «أزمات سابقة ـ ردود ـ كمون ـ اندلاع الأمراض العصبية ـ عودة الكبوت الجزئية» هي سارية على العرقية أيضاً[٣]. أما الرجوع المهم الثاني، حسب فرويد، فقد حدث مع قتل وانبعاث المسيح، «لأنه كان الأب الأصل للهمجية البدائية والذي رجع متجلياً، واتخذ كإبن مكان الأب»[٤]. ويستنتج المحلل النفسي من ذلك بأن في التمسيح الضحل للشعوب يكمن «كره اليهود... والذي هو في الواقع كره المسيحيين» ولا داعي للمرء أن يعجب في أن يجد في النازية الألمانية وفي العلاقة الحارة بين هذين الدينين التوحيد بين التعبير الواضح في المعاملة العدائية بينهما»[٥].

وعلى العكس يعترف أسمان: «عليّ أن أعترف بأني لا أستطيع الاعتقاد لا في النظرية الهمجية لفرويد ولا في نظريته عن الإرث القديم. ولكني بالرغم من ذلك اعتبر نظريته عن الكمون الحضاري هو رأي مهم» (الطبعة الألمانية ٢٧٨،

(١) Werke XVI, 240f.

(٢) Ebd. 196.

(٣) Ebd. 185.

(٤) Ebd. 186.

(٥) Ebd., 198.

الطبعة الإنكليزية، ٢١٥). ألا ينهار بهذا الحكم البناء التركيبي لفرويد كلية، وبالأخص عدم وجود أي أثر للاهوت كوني عنده؟ ولا يتعلق بمفهوم فرويد في الكمون في الحضارة، وإنما في كبوت أزمة نفسية أصيلة القدم. ولهذا السبب فقط تتخذ ظواهر الخطيئة معنىً مركزياً يبرزه أسمان بحق لكي يستر من جانبه بعد ذلك، بأن مثل ذلك لا يمكن وجوده في عصر العمارنة، وإنما لا بد أن يقع هنا بالضبط «اختلاف متميز بين مصر وإسرائيل» (الطبعة الألمانية ٢٨١). ولكن كيف يمكننا بعد هذا أن نربط نظرية فرويد بأخناتون؟ وبالنسبة لأسمان كان مذهب تأليه الكون مكبوتاً ومكموناً لزمن طويل، ولدرجة بحيث يصبح بإمكان أسمان استخدام مفهوم فرويد عن الكمون في علاقة أوروبا بمصر (٢٨٠). فإذا لم يرافق أوروبا مرض العُصاب الشديد لقرون طويلة، فعندها يفقد المفهوم الذي نسبه إلى فرويد معناه (وربما أراد أسمان بهذا الفصل كسب تودد الطبقة المثقفة في أميركا الشمالية؟).

٥ ـ إلى أي مدى يمكن أن تصلح عموماً فرضية مضادة ناتجة عن نظريات الأديان الحديثة للأديان المتعددة الآلهة والتوحيدية في تعيين ماهيتها الأساسية؟ يركز أسمان مثل سابقيه على نظريات التعددية والفردية في المجال الإلهي. ولكن حدود هذه المجالات كانت من الناحية النظرية شفافة. كما أن اعتبارات وحدة الطبيعة الإلهية كأساس للوجود بوجه عام والاعتبارات الناتجة منها عن التوحيدية، لم تجد تعبيرها عند فلاسفة الطبيعة الأيونيين فقط، وإنما في سلسلة كاملة للنشوء الديني الكلوني في الشرق القديم.

ومن جهة أخرى أثبتت التوحيدية، نظراً لتعاليم الثالوث المقدس، عدم تمثيلها لوحدة الإله الصارمة، وحتى في اليهودية والإسلام يقدس الناس إلى جانب الإله مجموعة من الملائكة والأرواح الحارسة. ولما كانت الأنظمة الاجتماعية المتقدمة والتي كانت تحوي في الشرق القديم في أغلب الأحوال على مكونات ثابتة ضمن عالم الآلهة، لذلك نشاهد في فترات معينة بأن الإله الأعلى لا يسيطر على الآلهة الآخرين وحسب، وإنما يطغى على آرائهم أيضاً. ولعلنا نتمكن من القول بأن هذه الحالة لا تبعد عن التوحيدية نظرياً إلا خطوة واحدة فقط.

كما تصبح الصورة متباينة عندما لا تستند التوحيدية بالدرجة الأولى على

النظريات، وإنما على الأساليب الدينية التي تنص على عبادة ألوهية واحدة دون غيرها. وهذا ما تهدف إليه الوصية الإنجيلية الأولى. إلا أن هذا ـ حتى إلى العصر الهيليني ـ هو ليس وجود كائن إلهي آخر، وإنما إنكار سلطته فقط (أنظر بولس (١) كورنثيوس ١٠، ٢٠). ويبدو أن الشيء الحاسم هنا هو المناداة لكل نفس إنسانية نحو الواحد ليكون بذلك على اتصال واقعي معه، لأن هذه الطريقة وحدها تتوسم الحياة بالنجاح. أما التأثير الشقي لعبادة الأوثان فلا يكمن في تجزؤ الشخصية الإلهية بقدر كمونها في التجزؤ المشين للوجود الإنساني.

٦ ـ إن التداخلات المتعددة بين تعددية الآلهة والتوحيدية في التاريخ القديم ودوافعها الحاسمة كان يمكن أن تكون أكثر ألواناً، لو حسب المرء حساب العوامل السياسية والإقتصادية والإجتماعية المرافقة لها. أما أسمان فيتمكن من الإستغناء عن ذلك ويتبغ بدلاً من ذلك تاريخ الأفكار دون تماسك، لأنه يريد معالجة التناقض بين الأديان الأولية والأديان المضادة بالذاكرة التاريخية وليس بالتاريخ الواقعي المبني على أسس علمية. ولكن كيف يمكننا الكشف عن التناقض الأساسي في «تاريخ الذاكرة»؟ وهل يمكن افتراض هذا التناقض منذ بداية المسيحية؟ ومما يقف ضد هذه الفكرة هو الافتراض بأن التهجم الجدلي المسيحي ضد عبادة الأوثان، كان يدرّس منذ أيام المدافعين المسيحيين حتى إلى شلايرماير والمجمع الفاتيكاني الأول، أديان الوحي إلى جانب أديان الطبيعة. وبهذا أقرّ ضمناً بأن الأديان غير المسيحية تخشى الإله أيضاً لأنها تحوي على شرارة من الحقيقة وإن كانت مغيمة بالضلال.

وتوسعت في الواقع الفجوة بين آراء علماء اللاهوت حول إنجازات العقل الإنساني (Logus Spermutikus) أو أنوار الطبيعة (Lumen naturale)، فقد كانت الأديان تُمارس بصورة شرعية منذ آدم وحواء، ولم تختفي في يوم من أيام التاريخ تماماً. هذا هو الرأي السائد عموماً. وبغض النظر عن التيارات الأصولية للعصر الحديث، كان اللاهوت الديالكتيكي البروتستانتي لقرننا الحالي، حسب معرفتي، هو أول من حافظ على ما هو مضاد للوحي من جانب وعلى الدين كوحي مضاد من جانب آخر، وأعلنها كخاصية مركزية للعقيدة الكنائسية. ولهذا برزت المسافة

اللامنتهية بين الإله والكون بوضوح أكثر من بروزها في تاريخ العقيدة لحد الآن. فهل كانت فرضيته خاطئة عندما اعتقد بأن تمييز أسمان قد تكوّن من خلفية هذه المرحلة المتأخرة لتاريخ العقيدة المسيحية، وبأنه شخّص لنا من جانبه الوحي بالدين المضاد ووضعه كصورة مطابقة أمام ذلك؟ وأخيراً هل يعني أسمان الموقف الديالكتيكي عندما جعل العنوان الثاني للطبعة الإنكليزية معنوناً بالتوحيدية الغربية؟

٧ ـ أود في النهاية أن أطرح هذا السؤال الساذج: ماذا يمكن أن يفهم المرء اليوم تحت تأليه الكون؟ بالنسبة للمثالية الألمانية قبل مئتي عام كان الكون هو المفهوم الشامل للانهاية وللنتاج الذي لا ينفذ. ولكننا نعرف اليوم بأن للكون نهاية، وهو ربما يكون في توسع مستمر، ولكنه قابل على القياس في توسعه ومبنيّ على الكتلة والحركة وقابل للتشخيص بواسطة السببية واحتمالات المستقبل. ومن يصر لحد الآن بالادعاء بأن للكون روحاً، فهو يجعل للكون قيمة استعلائية لا ضرورة لها؟ وإذا حدث ذلك، فلماذا يجب على هذه القيمة أن تجد نهايتها في حدود العالم الكوني؟

يشكل برنامج تأليه الكون هجوماً رئيسياً على تعاليم الإله المسيحية (واليهودية والإسلامية) إستناداً على شكل من التاريخ «غير المتحزِّب للكنيسة والإلحاد» والذي يتبع الطريق إلى الحقيقة عبر حركات مثل «الكيمياء القديمة والقبلانية والسحرية والأفلاطونية الجديدة والسبينوزية والربوبية ووحدة الوجود» (أنظر الطبعة الألمانية صفحة ٢٧٩). ولا بد لعالم التاريخ أن يضع علامات استفهام عديدة حول ذلك، أما عالم اللاهوت فمن الأفضل له أن لا يغض النظر سريعاً عن هذا المنهاج. أن لا تؤنبه لحظات الحقيقة في الاحتجاج المفهوم ضد لاهوتٍ يسعى للفصل بين الإله والعالم بدقة وعناية؟ لقد فصلت البروتستانتية الحديثة بين الخلق والإنقاذ بشدة بحيث إذا نظرنا إلى أول الإيذانات الكنائسية لا نرى سوى نداءات الشاكي ـ والمتكبر بنفس الوقت ـ لحماية الخلق، وكأن الإله قد أنهى خلقه منذ زمان، وليس باستطاعته الآن أن يحمي الخلق بنفسه. ولكن ما هو هذا الإله الذي لا يمكن الاصطدام به إلا من الخارج؟ إن عقيدة العهد القديم

بوجود الروح الإلهية الفعالة في كل إنسان هي بالتأكيد شيء آخر. كما أن قطرة من تأليه الكون سوف لا تؤذي المسيحية التي أصبحت باهتة في زمننا.

وتقتضي المهمة الأخرى، نظراً للاعتراضات الخطيرة، صيغة جديدة للنظرية التوحيدية. ويود اللاهوتيون المعاصرون أن يصوروا تعاليم الإله على شكل الأب للمسيح اليسوعي من جهة، وبنفس الوقت يعتبرونه إله العهد القديم، وهم يعنون بذلك إعطاء وحدة الإله تعبيراً وافياً. ومن جهة أخرى استنتج البحث التاريخي بعد ذلك، بأن الحديث عن إله العهد القديم هو شيء قائم بحد ذاته. وليس التوحيدية فقط، وإنما عبادة يهوذا أيضاً كإله واحد كانت قد تحققت هنا على درجة متقدمة لدين إسرائيل. أما توحيدية العهد القديم التي لها تاريخ طويل دام عدة قرون، فلا يمكن فهم ظروف تكونها دون معرفتها. ومن المؤسف أن يكتفي علماء العهد القديم ممن يدعون التمحّص بعين ثاقبة بالذات، بالتحري عن المراحل الإسرائيلية الداخلية التي تؤدي، نظراً لوجود الفجوات في المواد النصوصية، إلى مجموعة ملونة من التساؤلات. ويرجع الفضل إلى أسمان عندما نشير بأن لتوحيدية يهوذا التي كانت تعتبر لحد الآن موسوية، بدايات وحركات شرقية قديمة متنوعة ليست مصرية فقط، هذا فضلاً عن أنها كانت لا تُفهم دون فهم الاتجاهات الأخرى (وهذا لا يسري فقط على الأمثلة العديدة التي نوقشت بإسهاب مثل علاقة المزمور ١٠٤ مع ترنيمة الشمس المصرية). إن الإدخال اللازم للشروط الدينية لا تخص الرؤية الإلهية في العهد القديم وحسب، وإنما تخص الديانة الإسرائيلية أيضاً، مثلما أثبت ذلك سبنسر قبل مئات السنين. وأخيراً هل يمكن بعد اليوم تصوير لاهوت العهد القديم (أو الإنجيلي) تصويراً مقنعاً دون أن يرافق ذلك لاهوت تاريخ الأديان الشرقية القديمة والهيلينية التي يجب عدم الاشتباه بها مع تاريخ الأديان المقارنة؟

لقد وضع أسمان كتاباً جريئاً ضرورياً ومؤثراً، لا يجوز أن يغفل عنه علماء الإنجيل. أما أن يجعلوا منه كبش الفداء الذي يفتشون عنه، فإن التوحيدية الإنجيلية لا تصلح لذلك إلا بالكاد.

ولم يستطع أسمان أن يأخذ بنظر الاعتبار الكتاب اللامع عن إخناتون (E. Hornung: Die Religion des Lichtes, Zurich 1995)، الذي يصل فيه إلى نتيجة

مخالفة (١٣٤): «لم يكن إخناتون والدين الذي نادى به حدثاً عابراً مثلما يتصوره المرء غالباً». ثم يقول عن إسرائيل: «إن المسافة الزمنية هي كبيرة إلى درجة بحيث يمكن الجزم بعدم وجود تأثير مباشر على توحيدية العهد القديم».



غيرهارد كايزر(*)

هل كان الخروج هو الخطيئة الأولى؟

منح المجمع التاريخي العلمي عالم المصريات في عام ١٩٩٨ جائزته ذات الاعتبار الكبير والتي استلمها يان أسمان من يد رئيس دولة ألمانيا الإتحادية(١). قام أسمان في نتاجه العلمي الكبير والمتنوع بتحطيم حدود الاختصاص، وطور بهذا التجاوز مسائل هامة في العلوم الحضارية والدينية، وكون بالتالي نوعاً جديداً من تاريخ الأفكار أدى إلى الإشتراك الفعال في المناقشات العلمية على نطاق عالمي. بالإضافة إلى ذلك فقد أسهمت بحزم ديناميكية التأليف عنده وأدت بالتالي إلى انتشار الوعي العلمي نحو حضارة مصر، ومن ثم تعميقها بعدما كانت سابقاً مقتصرة على طبقة خاصة.

وكان كتاب أسمان «موسى المصري» (الطبعة الإنكليزية ١٩٩٧، الألمانية ١٩٩٨) هو بدء مرحلة جديدة بهذا الاتجاه، رسم فيه أسمان أهم شخصيات العهد القديم على ضوء دين وحضارة وتاريخ مصر. ويظهر موسى في كتابه أمام خلفية مصر السلبية، كموضوع يستحق المناقشة الطويلة والتي ينجلب إليها القارئ سريعاً.

وأنا أجد نفسي هنا أمام تحدٍ كبير لأني لست من المختصين بهذا المجال، فأنا لست من علماء المصريات ولا من علماء العهد القديم ولا مؤرخاً للأفكار، بل أني من علماء التاريخ ومختص بتاريخ الأدب الألماني، لذلك فإن هذا الموضوع هو ليس من اختصاصي حتى من الناحية التاريخية. ولكني أجد بالرغم من ذلك

(*) نشر مقال Gerhard Kaiser لأول مرة في:

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Hett, 2001, S1 - 24.

(١) Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999, 2000, 3 - 40.

فرصة مناسبة، كشخص خارج هذا الاختصاص، أن أتعمق بالنظرة لما هو أساسي في هذا الموضوع سواءً بالنسبة للتفهم التاريخي أو بالنسبة لنتائج محتوياته.

خطة تاريخ الذاكرة

تحمل الطبعة الألمانية لكتاب موسى العنوان الثاني «حل لغز آثار الذاكرة». يرينا هذا العنوان نهجاً نظرياً علمياً لما يريده أسمان: يريد أسمان أن يعطي مثالاً لفرع جديد من فروع التاريخ، وهو تاريخ الذاكرة(١). إن القسم الأعظم من المادة التاريخية التي يعالجها في كتابه، كان قد عالجها سابقاً في مؤلفاته العديدة. ولكن المسألة هنا تتعلق بمشكلة الماضي البعيد نفسه الذي يعني في هذه الحالة: هل توجد شخصية تاريخية لموسى، وماذا نعرف عنها؟ وما يخص أسمان في هذا المجال هو تقاليد النقل التاريخي: ماذا تعني شخصية موسى، وهل عاش فعلاً في الذاكرة الحضارية أم لا؟ ومن ثم ما هي التغيرات التي طرأت تجاه هذه الشخصية ولأي سبب حدث ذلك؟

ويبدو هذا الانفصال بين الماضي وتقاليده بسيطاً، ولكنه يحتوي على الشيء الكثير. ولا بد لأسمان من سبب مهم بترك أسس تاريخ الذاكرة، أي تاريخ «الماضي بحد ذاته» بشكل غامض (٢٦). وهو يضع عند تعيين مفهوم «الحقائق الموضوعية» التي يجب فحص التذكر فيها، كلمة «الحقائق» بين قوسين، بينما يترك ذلك عند «التمييز بين تاريخ الذاكرة وتاريخ الحقائق» (٣١) وبين ذكر «مؤرخي الحقائق»(٣١) بدون أقواس. ومن ناحية أخرى يعوّض هو عن «تاريخ الحضائق» بـ«البحث التاريخي العلمي للأحداث» (٣٣)، بالرغم من أن «الماضي بحد ذاته» هو ليس حقائقاً وأحداثاً فقط، وإنما يحوي على توافقات كثيرة، منها الفكرية أيضاً. وأخيراً يتحدث أسمان حول «التخلي عن الوضعية التاريخية» التي تفصل التاريخية

---

(١) J. Assmann/ T. Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, 1988.

تشير الأرقام الموضوعة بين قوسين دون إضافات أخرى في موضوعي هذا دائماً إلى الطبعة الألمانية ليان أسمان: موسى المصري:

Jan Assmann, Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur, Fischer Tuschenbuchausgabe, Frankfurt/ M. 2000.

عن الأسطورية (٢٨). ولكن الوضعية هي ليست موضوع البحث، وإنما هي نظرية علمية في موضع النقاش، مثلما يرينا نزاع الوضعية بين ممثلي المذهب العقلي والنظرية النقدية[١].

ويشير هذا التأرجح لأسمان الذي لا يقتصر على المصطلحات فقط، وإنما إلى عمق المعضلة ذاتها. وحتى لو اتبعتُ أسمان وبقيت على تأملاتي في هذا الجانب من العتبة التي تمت من خلال ملاحظات نيتشه الغنية بالعواقب في النظريات العلمية لمخلّفات الثمانينات، «ليس هناك حقائق وإنما هناك تفاسير فقط»[٢]، فإنه من المسلم به منذ زمن طويل، بأن الغصن المتأخر لا بد له أن ينبس بـ«الأمنية المثالية»، بإفناء ذاته «كي يستلم السلطة القاهرة للظواهر التاريخية بأجمعها»[٣]. إن كتابة التاريخ الحديث هو حتى بالنسبة «للماضي بحد ذاته» واعٍ للجري غير المحدد بين الحقائق والتفاسير وبين إشكالية التوسط التصويري بين التواريخ المنفردة، سواء كانت قصصية أو تنظيمية. إنه من الابتذال أن يأتي المؤرخ في تفهمه لما جرى في الماضي بتجاربه وقناعته التي لا يريد الاستغناء عنها؛ ونعني بالنسبة لأسمان مثلاً الشعور بالمسؤولية تجاه الذنب الألماني التاريخي، وبالأخص حرق الألمان الجماعي لليهود كعاقبة وخيمة لعداء السامية في مراكز الحضارات الأوروبية. وسؤاله عن جذور هذا الحقد الذي يكمن خلف هذه المذابح، يكتسب جيشاناً من تاريخ التوحيدية أيضاً.

ولا داعي لتحجيج هذا التعهد، إذ يجب على كاتب التاريخ عموماً أن يكون واعياً بأن بحثه وتصويره للتاريخ يؤثر أيضاً على مسيرة التاريخ وعلى تعيين اتجاهاته، بل حتى في كيفية توجيه التاريخ السائر نحو تنوير جديد[٤]. وبالرغم من

---

(١) Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1980.

(٢) F. Nietzsche, Werke, hg. Von K. Schlechta, Bd. 3, 1965, 903.

(٣) F. Meinecke, Die Entstechung des Historismus, 1936, 66.

(٤) E. Schulin, "Ich hoffe immer noch, dass gestern besser wird" Bemerkungen zu einam von Jörn Rüsen gewählten Motto (in: Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschafts - geschichte und geschichtskulture heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, hg. Von H. W. Blanke u. a., 1998, 3 - 12).

ذلك يجب أن يُسأل هذا التعهد الأخلاقي العارم وبصورة نقدية أيضاً، عما إذا لم يكن في الشعور بالشيء الحسن دافع قوي خاص نحو تسوية التاريخ ونحو تسوية الذاكرة التاريخية.

ولم يكتف المرء بهذه المعطيات للرؤية التاريخية. وعند القيام بالتأويل العلمي لا يستعمل المؤرخ مؤهلاته فقط، وإنما يحتاج إلى نماذج تأويلية تشكل مادة الموضوع. هكذا وضع أسمان في مطلع تصويره لـ«بنية القانون الأولي» لجورج سبنسر ـ براون تداخل الحدود بين المنطق الرياضي والتعاليم الكونية السرية التي وضعها في "Laws of Form" (الطبعة الإنكليزية ١٩٦٩، الطبعة الألمانية ١٩٩٧): «إذا وجدت تمييزاً فسمه التمييز الأول. وسمي المكان الذي وجدت فيه التمييز بالمكان المنفصل أو المنشطر بواسطة هذا التمييز» (١٧)[1]. إن هذا البناء المقنع للتصوير التالي مؤثر للغاية، لكنه يوقظ بنفس الوقت مسألة ما إذا لم تكن هذه الميزة طاغية كما لو كان بالإمكان وضع الثقل الذاتي للتاريخية ضدها.

وحتى لو لم يكن بالإمكان ـ مثلما اعتبرنا ـ أن نستنتج «كيف كان ذلك» (رانكه)، فبإمكان المرء أن يضع جميع المصادر التاريخية وكل التجارب والمعطيات النظرية في النهاية لكي تكون أقرب إلى الماضي. وفي اتجاه النظرية المعاكسة يحاول ما سماه أسمان بتاريخ الذاكرة متابعة التغيرات التي جرت من قبل القوى الخلاقة المغيّرة والمؤثرة جماعياً للتذكر والذاكرة في صورة الماضي. ويجعل أسمان تاريخ الذاكرة هذا على شكل جزء جديد للتدوين التاريخي إلى جانب التدوينات التاريخية الإختصاصية مثل تاريخ الأفكار والتاريخ الاجتماعي وتاريخ العقلية والتاريخ اليومي المعتاد وما إلى ذلك (٢٧). ولكن هذا النظام الموازي يتخطى الفعل الإنعكاسي الذاتي للسير والكامن في موضوع تاريخ

---

(١) حول مكونات التعاليم الكونية السرية (Esoterik) عند سبنسر - براون، انظر مقدمة الطبعة الألمانية الأولى «لا يمكن أن تجري هذه اللعبة إلا مع اثنين»، المترجمة عن الإنكليزية من قبل أندرياس بار (١٩٧١) ١٩٩٤، ١٢: «ربما تريد أن تسأل نفسك، لماذا لم أعتبر «قوانين الشكل» كتاباً رديئاً، وذلك لأني لم أكن ذكياً عندما كتبت هذا الكتاب. والجواب هو: لأن «القوانين» تكوّن المركبة التي عملتها من أجل تنويري. ومن الممكن أن تستعمل من قبل الآخرين لأغراضهم، وهي تستعمل كذلك حقاً».

الذاكرة. والتاريخ الاجتماعي يعالج موضوعاً تكون فيه العلاقة الموضوعية ليس بالدرجة الأولى في اجتماعيته وإنما في بنيته الاجتماعية، والبحث عن تاريخها. أما تاريخ الذاكرة فهو على العكس يخضع لطرق أخرى لكتابة التاريخ والتي تتعرض هي نفسها بتاريخ أحوال التاريخ الإنساني، مثل تاريخ التقليد والقبول وتاريخ نقل التراث، وأخيراً تاريخ كتابة التاريخ الذي لم يذكره أسمان هنا ولكنه يعالجه بعمق في مكانات أخرى.

تخضع تواريخ أحوال التاريخ أيضاً إلى الافتراضات والمعايير التي تصور كتابة التاريخ، حتى ولو كان موضوعها لا يخص الاحداث والمعطيات الحقيقية للماضي، وإنما يخص معالجتها الفكرية من قبل الأجيال القادمة أو ما بعدها، وحتى من قبل حضارات أخرى. بالإضافة إلى ذلك فإن لهذه الطرق الإنعكاسية الذاتية لكتابة التاريخ افتراض إضافي حول انتشارها المناسب. ومثلما كان الباحثون القدماء يعتمدون على المصادر والتعاليل السابقة، يعتمد باحثو تاريخ أحوال التاريخ على مقاييس طرق الرؤية المتأخرة للماضي وتمييز خواصها في كيفية تصرفها مع الماضي الحقيقي، الذي يكون بحد ذاته فرضية في انفتاحه، وحتى في قرار التقرب قدر الإمكان من الماضي.

وباختصار: تحتاج تواريخ أحوال التاريخ إلى رقاقة التاريخ الواقعي. فعلينا إذن أن نمتلك صورة علمية لما كان، لكي نتمكن من اكتساب تصور موافق لما تم عمله من الاستعادة التاريخية، ومن ثم لأي الصياغات قد تمت ولماذا. ومن يريد أن يقيم ويميز كتاب كارل براندي عن كارل الخامس، عليه أن لا يعرف التصورات التاريخية لنفس الموضوع والتي كتبت قبل وبعد براندي فقط، بل عليه بالإضافة إلى ذلك أن يمتلك تخطيطاً علمياً سليماً بمستوى البحث التاريخي الواقعي عن كارل الخامس وعن عصره.

أما بالنسبة لتاريخ الذاكرة فتتصاعد هذه الأهمية إلى درجة عالية، لأن هذا التاريخ، حسب استحقاقه، هو مجمع لتواريخ التدوينات الانعكاسية الذاتية الأخرى. وعلى سبيل المثال تاسيتوس الذي يعتبر دون شك رائد تاريخ كتابة التاريخ، هو بنفس الوقت رائد تاريخ الذاكرة، طالما اكتسبت صورته التاريخية

تأثيراً عميقاً وواسعاً في جميع مجالات التاريخ الفكري. وعلى العموم يمكن القول بأن في جميع كتابات التاريخ، حتى ولو كانت موضوعياً وطرائقياً تحت السيطرة الذاتية، لحظات الاشتراك في الفكر المعاصر. وتنجز جميع كتابات التاريخ، حتى المنطوية في الاختصاص، مساهمة لما سماه أسمان بالذاكرة الحضارية التي يصفها بكل قواه المتضاربة وفي إصرار دائم.

ويتجه على كل حال اهتمام تاريخ الذاكرة قبل كل شيء، وبالأخص نحو التقاليد العميقة الأثر وتغيير ما حدث في الماضي دون مراعاة لـ«كيفية حدوثها في الواقع». ويريد تاريخ الذاكرة أن يعرف، كيف ولماذا تختص العصور المتأخرة الماضي إمكانية استعمالها لأغراض أخرى، وما هي البواعث التي انطلقت منها. إن قوة التحول وحمولة الاتجاه للذاكرة وللتذكر يجب إدراكها حتى في تغيراتها الخيالية. ومن الممكن حسب الذاكرة، أن يُطرح هنا السؤال، عما إذا وكيف يمكن للزمن أن ينسى الماضي أو يكبته. ولكن يجب أولاً توضيح كيفية تكوّن مادة الواقع التي يتم العمل بها على هذا الوجه.

يقود قوام التفسير أو «الكبت» المؤرخ بأي حال إلى حالة عويصة، يتحول النسيان أو الكبت فيها إلى «منبع» سلبي. إذ يُقال هنا شيء، عندما لا يتحدث المرء عنه. وكون وجود حالات مهمة للكبت الجماعي من ناحية تاريخ الذاكرة، لا بد أن يكون بالنسبة للتاريخ الألماني بعد عام ١٩٤٥ واضحاً. فقد تم السكوت عن أمور كثيرة كانت مطمورة في الطبقات العميقة للذاكرة. وبالرغم من ذلك علينا العمل بهذه الخطة بكل حذر، إذ علينا أن نعين ما كان مكبوتاً. كما يجب وجود الاقتراب الزمني والعقلي لكاتب تاريخ المجالات المكبوتة، الذي يجب أن يتفاعل مع هذه العملية. كما يجب أن يكون الرجوع إلى شاهدي عيان العصر ممكناً، وبالأخص إلى هؤلاء الذين أصبحوا واعين في يوم من الأيام لهذا الكبت. وكلما قلت معرفة المكبوت وقلت معرفة الظروف الإطارية والنفسية لعملية الكبت، كلما أصبح تطبيق هذا الصنف إشكالياً ـ أو لنقل يصبح على الأقل فرضياً ـ. وعلينا أن نتمعن لإيجاد الدور الذي يلعبه هذا الصنف عند أسمان.

أخناتون وموسى

ينطلق أسمان ككاتب لتاريخ الذاكرة في البداية من تاريخ الواقع المشار إليه: أي الثورة الدينية للفرعون المصري إخناتون لعام ١٣٥٠ قبل الميلاد، الذي رفض مذهب تعدد الآلهة المصري بواسطة سلطته الملكية وحاول تحطيمها، وعوض عنه بما سماه أسمان بالدين التوحيدي المضاد. ولكن ظهور هذا الدين المضاد لأول مرة في التاريخ لم يستمر طويلاً، إذ تم إزالته من الذاكرة المصرية الرسمية بعمق ودقة بحيث انطمر حتى إسم إخناتون في التاريخ، حتى اكتشف ثانية في القرن التاسع عشر بواسطة علم المصريات الحديث.

إن لهذه البادرة التاريخية الواقعية لتاريخ الذاكرة تحت عنوان «موسى المصري» نقصاً لعدم ذكر موسى فيها. والعلاقة التاريخية الواقعية بين إخناتون من جهة وموسى والخروج من جهة أخرى لم تكن مؤكدة، بالرغم من وقوع الخروج في القرب الزمني لإخناتون. وطالب بمثل هذه العلاقة التاريخية الواقعية - طبعاً ليست بالقصد التدويني التاريخي، وإنما الديني والنفسي - سيغموند فرويد بكل إلحاح، ثم وضعها أسمان في نهاية سلسلة قبولاته. وحسب بحوث فرويد في «الرجل موسى والدين التوحيدي» (١٩٣٩) كان موسى رجلاً مصرياً ومن أتباع إخناتون، جاء بالتوحيدية للإسرائيليين أثناء هروبه من الاضطهاد في مصر. ولكن الإسرائيليون قتلوا موسى، لأنهم لم يكونوا من النضوج بحيث يتقبّلوا رسالته. ثم كتبوا هذه الخطيئة - ويستعمل فرويد بهذا العلاقة تعبير التحليل النفسي - إلى درجة بحيث أنهم رفعوا بعد ذلك موسى المقتول في العهد القديم إلى رسول الوحي والقائد المتميّز.

ولا يمكن اعتبار هذه الفرضية صحيحة في التاريخ الواقعي، لعدم إمكانية إثبات وجود موسى تاريخياً بصورة مقنعة[١]. فلم تذكر المصادر المصرية المعاصرة لا موسى ولا الخروج. كما تنقل لنا نصوص العهد القديم ضمن حوالى مئة عام

---

(١) حول مستوى البحث انظر:
R. Smend, "Mose als geschichtlich gestalt", im: Bibel, Theologie, Universität, 1997, 5 - 20.

شخصية موسى، ولكنها لا تحوي سند لوجود موسى فعلاً كشخصية تاريخية. ويقوم أسمان بحل هذه المشكلة ببساطة، عندما يقول بأن العلاقة بين إخناتون وموسى هي تذكرية تاريخية. وبالاستناد على البحوث التاريخية المتأخرة في مناطق التأثير المصري ـ الإغريقي ـ الروماني ـ اليهودي المتبادل، التي تعتمد دائماً بعضها على البعض الآخر في نقطة انطلاقها والتي لم تنتقل إلا على شكل إقتباسات وملخصات لتصويرات التاريخ باللغة الإغريقية للكاهن المصري مانيتو في حوالى عام ٢٨٠ قبل الميلاد، يعرض لنا أسمان العلاقة الآتية:

عادت الثورة الدينية لإخناتون، ملغمة بالتذكر المرعب عن هجمات الهيكسوس في الماضي وعن الطاعون وسلطة الأجنبي، بعد زمن طويل من الكبوت الذي نتج عن عمق الصدمة النفسية التي كونها هذا الكبوت، إلى الذاكرة التاريخية ثانية. وجاءت مع الخروج وموسى الذي قاد المضطهدين وهجّرهم من مصر، غمغمة أسطورية جماعية عن انقلاب إخناتون الديني، وسرت في العهد القديم، الكتاب الأساسي لإسرائيل، على شكل هيئة من النور المحرر للشعب والمؤسس الاصطفائي لدين توحيدي مضاد، يعزل مذهب تعدد الآلهة المصري من خلال رفضه له. وعند النظر من الجانب المصري يتفاقم تذكر الأزمة النفسية ويتحول إلى ثورة عارمة مظلمة. ثم يأخذ الثائر الذي ظهر في عصر الملك أمنحتب ـ أي أمنحتب الرابع المدعو إخناتون قبل تغيير دينه ـ عند مانيتو إسم موسى. بعدها يظهر كشخصية منبوذة ومفرقة للأنظمة المقدسة.

«الكبت» هو بداية التأويل و«التمييز الأول» هو البداية الشكلية المنطقية: الترابط بينهما

يلعب النموذجان المذكوران لنماذج التأويل في هذا الترابط دوراً رئيسياً: خطة فرويد عن «الكبوت» والقانون البنائي عن «التمييز الأول» لسبنسر ـ براون. وقد أعاد أسمان حيوية ذلك بجعله تمييزاً دينياً أساسياً لأخناتون الذي أُزيح نحو شخصية الذاكرة لموسى ليظهر فيها ثانية وبصورة أكثر جذرية. كان إخناتون قد أعلن أيضاً عن دينٍ توحيدي مضاد وأباد كل المعبودات الأخرى. وبالرغم من أن التذكر عن إخناتون قد أُبيد في مصر، إلا أن فكرة الإله الواحد التي استحضرت

آنذاك بقيت مستمرة في العصر الرمسيسي الذي تلى إخناتون، وذلك على شكل مبدأ إلهي توحيدي خفي ضمن مذهب تعدد الآلهة المعاد، ومنه أصبح أساس مجمع الآلهة البانثيون (Pantheon) في مصر. وبدأت تعددية الآلهة تُفهم الآن كنقل للوحدة الإلهية إلى التعددية. وهي تستند بهذا على مبدأ الخلق أو الوحدة الناتجة من الفيض. أما الإله الموسوي فيبقى منفرداً.

ولا يمكن اعتبار هذا الارتباط الذي جاء به أسمان بالذات تذكراً تاريخياً بالمعنى الذي أراده هو نفسه، وذلك لعدم وجود رقاقة الأحوال التاريخية الواقعية المذكورة بهذا الحجم. ويكتشف أسمان نفسه بأن «تاريخ الذاكرة، كفرع من العلوم التاريخية، لا يمكنه أن يستغني عن التاريخ». ثم يطالب بـ«الإنعكاسات التاريخية المتواصلة»، ولكن بالاستناد على أحوال تاريخ الذاكرة (٤٢). ولكن ماذا كان يحدث لو كان تاريخ الذاكرة غير معروف، وماذا لو لم تكن تواريخ النتائج التاريخية الواقعية المعروفة في الذاكرة التاريخية؟ ولكي نضع الذاكرة عن موسى في العهد القديم في علاقة تذكرية تاريخية مع إخناتون، فهناك إمكانية واحدة فقط: اعتبار غيابها عن تاريخ الذاكرة كنوع من وجودها. هكذا يجب تفسير نسيان إخناتون بالكبوت. وبهذا أصبح النسيان دون أي سلبية عنصر تاريخ الذاكرة ومنه الحلقة المفقودة بين رسل الأديان. وبهذا لم يُنتزع هذا المفهوم من فرويد وانتقاله من موسى إلى إخناتون فقط، بل إن مبنى الحجج بكامله اكتسب بذلك الإلتحام والإرتباط بموسى، من خلال فرضية التأويل السايكولوجي «للكبت» مع الفرضية النبوية «للتمييز الأول».

ولتقدير صحة هذه العملية، علينا أن نلقي مرة أخرى نظرة على النسبة الزمنية: قبل ١٣٠٠ سنة من الميلاد مُحيت ذاكرة إخناتون رسمياً. وقبل حوالي ١٣٠٠ سنة من الميلاد أيضاً يجب أن يكون حدوث الخروج. ولكن التأكيد على تقاليد الخروج التاريخي الناجع بالشمولية وبإعلاء التصورات عن يهوذا والاتجاه المصارم ضد آلهة الأديان الأخرى، جاء ابتداءً من الحركة النبوية المعارضة في حوالى القرن الثامن. وفي زمن الهجرة أولاً توصلت مجموعة دويتروياسيا (Deuterojasia) «على أغلب الظن ولأول مرة في التاريخ الديني لإسرائيل عموماً،

إلى صيغة حازمة للتوحيدية»[١]. وفي الخمسمئة عام الفاصلة بين الخروج وبين أزمة الملكية اليهودية، التي أدت بالتالي إلى الهجرة، لم تكن التوحيدية قد طغت على اليهودية مثلما كتب أسمان في أحد كتبه السابقة:

(Das kulturelle Gedaaachnis, Schrift, Erinnerung und politische Identitaaat in fruuuhen Hochkulturen, 1992).

وأكد بكل إلحاح: «من الممكن تصور العصر القديم لإسرائيل، منذ البداية حتى مطلع القرن السابع متعدد الآلهة... فكان يهوذا إله البذور مثلما كان آشور في الدولة الآشورية ومردوك في الدولة البابلية وأمون - رع في مصر، ولكنه لم يُعبد على انفراد، وإنما كان الإله الأعلى لمجموعة من الآلهة (بانثيون). وكانت الحياة الحضارية مفتوحة أمام الكنعانيين، والزواج من المدريانيين والموآبيين وسكان فلسطين (Gibeoniten) وحتى المصريين كان مألوفاً، كما كانت عبادة بعل منتشرة في البلد. ولم يكن الدين الإسرائيلي على هذا سوى تحويراً محلياً للعبادات والتصورات الشرقية العامة»[٢]. هذا ما يقوله أسمان.

فإذا كان لتوحيدية موسى التي تحوي بواعث تحطيمية دينية علاقة تذكرية تاريخية مع توحيدية إخناتون، فعليه لا بد أن تكون هذه العلاقة في نهاية ما سماه أسمان بتعدد الآلهة الإسرائيليين قد أصبحت معدية في كثير من المكانات والحضارات وعبر عدد من القرون. وبعد هذا بقرون عديدة يرتبط - حسب فرضية أسمان - وبصورت تحريرية في المصادر المصرية التذكر غير المسمى عن إخناتون بمعرفة واهية لتقاليد موسى اليهودية.

ويبدو لي أن بناء هذه الشبكة التدوينية المتأرجحة والواهية كقاعدة من الحجج ذات الأبعاد العديدة، مثلما يعمل أسمان هنا، هو عمل إشكالي عسير.

أما اعتراضي الثاني ضد دمج فرضية الكبوت مع فرضية التمييز الأول فيتعلق

---

(١) R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentliche Zeit, 1992. 435 ff. 3 vgl. a. a. O. 245 ff.

(٢) J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identitäl in frühen Hochkulturen, 2. Aufl. 1997, 203.

بالاختلاف النوعي المتكون من جعل «الكبوت» مسألة توضيح للمحتوى ضمن عملية التفهم. وينص السؤال الكامن خلف ذلك: كيف تكونت مثل هذه الظواهر النفسية الجماعية؟ أما «التمييز الأول» فعلى العكس هو حسبان دلالة المنطق الرياضي الذي يتغاضى في شكليته عن جميع محتويات المعاني. وإذا اعترف المرء للشخصيات التاريخية ولأصحاب التذكر مثل إخناتون وموسى بهذه المواضع المنطقية، فإنه يرفعها من جميع الإشتباكات التاريخية التذكرية ويضعها كمقولات مقابل معرفة التاريخ. وعندما يقوم أسمان بعمل فرضية يشكل ويكبس فيها طريقة سلوك وتصرف شخصية التذكر موسى، الذي كان متأثراً بالإله وليس بالمنطق، نحو «التمييز الأول»، ينفصل هو أيضاً كمؤرخ عن التاريخ ويجعل التاريخ بهذا مادة للتراكيب المنطقية.

وعندما يقدم على مشروع مع سبنسر - براون نجده عديم التعمق بذلك. وبالرغم من أني لست من أخصائي المنطق الرياضي، أسأل هنا، لماذا يستند عالم التاريخ أسمان التي تحوي بحوثه علم معالم تأويلية وقصصية، على تقدير أحد الباحثين الذي يتحدث في مقدمة «قوانين الشكل» عن «الخداع الكبير» والذي «شغل جميع المرافق الثقافية للعالم المتمدن، عن ثرثرة الخدعة الكبيرة للمبدأ الخاطئ كلية، بأن أحداً لا بد أن يعرف قليلاً، عندما يروي المرء إليه ذلك»(١). والشيء الذي لا يمكنني اختراعه بأي حال هو كيفية دمج المعطيات المنطقية مع طريقة العمل للتفهم التاريخي الذي يقبل بهذه الظواهر، بدلاً من أن يتصدى لها من البداية.

التأرجح بين التأويل والبنية

من الواضح بأن هناك فرق شاسع بين توحيدية إخناتون وتوحيدية موسى في السياق التاريخي من ناحية وصف محتواها أو من ناحية تطابقها الشكلي، حتى في حالة استعمالها مجازياً بصورة أضعف. ولكن أسمان يتحول دائماً بين طريقتين،

---

(١) G. Spencer - Brown, Laws of Form. Gesetze der Form, Übersetzung Thomas Wolf, (1969) 1997, X..

فمن الناحية الشكلية يوجد هنا وهناك «دين مضاد» (٤٧) عديم التسامح أمام مذهب تعدد الآلهة ويطعنه بعبادة الأوثان. ولكن عندما يأتي أسمان إلى وصف المحتوى، نراه يؤكد على المضادات بين تصورات الإله الموسوية والإخناتونية التي لا يمكن التغلب عليها. فقد كتب عام ١٩٩٤ في بحث لأكاديمية هايدلبرغ بعنوان «التوحيدية وتأليه الكون» حول التوحيديتين الإخناتونية والموسوية، «بأن ليس لهما علاقة مع بعضهما البعض أصلاً»[١]. ولم يتخلى أسمان عن هذا الموقف، حيث قال في «موسى المصري»: «هناك مسافة شاسعة بن توحيدية إخناتون وتوحيدية موسى» (٢٦٨). ومن الممكن مقارنة ذلك بما كتب أسمان في أحدث كتاب له «السلطة والسلامة أو Herrschaft und Heil [H. u. H]»[٢]، الذي يحوي على كثير من المقالات القديمة، منها ما هو أقدم من كتابه عن موسى، والتي نقحها بدقة بحيث أصبحت تطابق آرائه العلمية الجديدة.

ولكن هذه الصورة الثابتة تتغير في محتوياتها المضادة عندما يعود أسمان ثانية إلى التطابق الشكلي، حيث تتحول هذه الصورة فجأة إلى تجاوب عميق. ولنضرب مثلاً على ذلك: «لا يمكن نكران العلاقة بين هاتين الشخصيتين [أخناتون وموسى]، فهما قد قاما بنفس العمل في التاريخ: رفض عالم الآلهة المتعددين لصالح إله واحد» (H. u. H. ٢٤٨)، «وما يجمع الإثنين هو تأسيس دين مضاد ضد الدين المصري السائد، وذو دافع ديني تحطيمي. وقد انصهرت كلا الشخصيتين في التذكر المشترك (H. u. H ٢٥٨). ولعلي أتمكن أن أسأل هنا: هل يعني «هذا العمل» الذي سميناه تطابقاً عميقاً المضمون أم الشكل؟ وهل نفهم تحت هذا التاريخ المعني، الذي هو دون شك صوري وذاتي، تاريخ التذكر أم التاريخ الواقعي؟ وإضافة على ذلك لا يمكن لتذكر إخناتون أن ينصهر في تذكر موسى،

---

(١) J. Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines "Denkens des Einer" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte SHAW. PH. Jg. 1993, Ben 2, vorgetragen am 24. April 1993, 10.

(٢) J. Assmann, Herschaft und Heil. Politische Theologie im Altägypten, Israel und Europa, München 2000 الاقتباسات من هذا الكتاب يُشار إليها بـ(H. u. H.)

لأن تذكر إخناتون كان منسياً. وبأفضل الأحوال ربما يمكن أن تنصهر ظلالاً من ذلك التذكر في شخصية موسى. كما أن الدين المضاد لإخناتون لا يمكن أن يكون ضد مصر، لأن إخناتون نفسه كان ملكاً مصرياً. وقد اعتقد أسمان نفسه بأن في مذهب تعدد الآلهة للعصر الرمسيسي استعادة لدين آتون الذي اعتقد إخناتون به ثم أُبيد بعد ذلك.

وأخيراً تطغى في كتاب موسى عموماً المعادلة النبوية الشكلية والمقارنة التشخيصية الخاصة، بحيث كونت بالتالي البناء الرئيسي للكتاب. وفي الواقع فإن المقارنة بين طريقتين من الحجج المتناقضة للمؤلف هي مغرضة دون نهاية كحركة متأرجحة إذ يضع أسمان هنا كيس السكر وقبعة الجاني في محاكمات التفتيش الإسبانية في صف واحد، لأن لكليهما شكل كيسي. كلا فليس لهما أي علاقة مع بعضهما البعض، لأن لهما غرضين مختلفين تماماً. وبما أن الحجتين واقعتان على مستويين مختلفين تماماً، فلا يمكن مقارنة إحداهما مع الأخرى.

التقليد الأوروبي لتفاسير موسى المتلاحمة

إن سبب الرؤية القائلة بأن التوحيدية الموسوية ليس لها أي علاقة في الأصل مع التوحيدية الإخناتونية هو ـ حسب رأيي ـ عدم إمكانية جمع التوحيديتين تحت مفهوم شكلي واحد، وبالأخص عدم إمكانية تثبيت هذا المفهوم بصورة مقنعة لا في التاريخ الواقعي ولا في تاريخ الذاكرة. ذلك لأن الخط التاريخي التذكري لقبول مصر الأوروبي الذي رسمه أسمان لا يؤدي إلى تطابق التوحيديتين غير المتسامحتين، وإنما يؤدي بالأحرى إلى تلاحم يخرج منه إله كوني واحد من مذهب تعدد الآلهة المصري ليصبح إلهاً تعهدياً واحداً للشعب المختار.

وبهذا أكون قد وصلت إلى ذلك القسم من كتاب أسمان الذي لا يحوي جديداً من الناحية الطرائقية إلا القليل، ولكن مضمونه بالنسبة لي أكثر إثارة وحاوياً على عوامل أفضل لإقناعي. إنه تاريخ القبول العلمي المنتقل من كتاب لكتاب للعلوم الأوروبية عن مصر التي لا تحوي إلا القليل نسبياً من المصادر التي تركز على شخصية موسى. وهنا يعرض لنا أسمان تفسيراً شيقاً لإبن ميمون ولعصر

النهضة الأوروبية ومنها إلى عصر التنوير الإنكليزي والمثالية الألمانية وبالتالي إلى فرويد حتى يصل أخيراً إلى تفسير ثالث لموسى وقصته، التي يعتبرها تطور متدرج من اليهودية في البداية ومنها إلى المواقف المسيحية اللاهوتية ـ الدفاعية (أنظر صفحة ٢٧٨ وما بعدها). وإلى جانب نبذ مصر وحملة الدين الجديد المعادي لمصر من الإسرائيليين، يظهر موسى على شكل الفيلسوف المؤله للكون وعلى كونه مصرياً مثلما سمى أسمان عنوان كتابه، دون المراعاة الدقيقة عما إذا كان موسى رجلاً ذا أصل مصري أو عبري من مصر.

ويفيد هذا التفسير بأن موسى قد نقل تحت الغطاء المعاكس للدين المصري والحضارية المصرية ـ تحريم الصور بدلاً من عبادتها، التوحيدية بدلاً من تعدد الآلهة ـ نواة التعاليم السرية لعالم الآلهة المصري إلى اليهودية وجعلها علنية. وقد تتبع أصحاب هذا الاتجاه في نقاش حول مجموعة الآلهة المصريين، عبر مسار العديد من القرون، مبدأ الوحدة الإلهية الذي جاء الحديث عنه حينما استعان أسمان على مصادر دينية مصرية قديمة بشأن إخناتون.

بهذا الشكل يظهر الدين المصري ـ وفي غصن فرعي لتاريخ القبول ـ تظهر شخصية موسى في دور الرائد للتيارات العالمية المعاصرة مثل الربوبية ووحدة الوجود تحت الحكم الاستبدادي الراسخ للأرثوذوكسية المسيحية. ومن خلال حيلة عقلية كانت قد أثرت على العلماء بوجه عام، من علماء الإنجيل الأرثوذوكسيين وإلى المفكرين الأحرار، بدأ النبش والتفتيش في الدين المصري عن كل ما هو عديم التسامح بالنسبة لذلك العصر.

كما أن التمييز الموسوي الذي يقوم على التناقض الجذري بين إسرائيل ومصر لم يتوضح بسهولة. وفي إحدى التيارات الجانبية لتاريخ الفكر الأوروبي التي فرضت نفسها في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ارتقى موسى من شخصية دينية انفصامية إلى شخصية بارعة في التوسط، لكنها لم تكشف عن نقلها للحضارة من مصر إلى إسرائيل. ثم يرينا أسمان بواسطة إخناتون المشهد التاريخي الأقدم المكبوت، وهو ما يسميه في تقاليد موسى بالتمييز الموسوي بين

التوحيدية وتعدد الآلهة. وعندها يؤكد أسمان على إيجاده في اللاهوت المصري القديم الذي تلا ذلك زمنياً النموذج الأصل للرخوة والوساطة الخفية لهذا التمييز، مثلما يعرضه لنا بعد ذلك منذ النهضة الأوروبية.

ويطرح السؤال نفسه هنا مرة ثانية عن الارتباط بين الكتابة المصرية القديمة والمفسرين الأوروبيين الذين لم يكن بإمكانهم الاطلاع على هذه المصادر القديمة ولا قراءتها. ويجيب أسمان على ذلك بجرأة، عند اعترافه للمسؤولين في الفترة الهيلينية وفترة أواخر التاريخ القديم بسلسلة قبولاته التي كانت هي نفسها بعيدة عن تقارير العصر الرمسيسي، بالتفهم المناسب لهذه الشهادات. وبهذا اكتسبت نصوص التقاليد الهرمسية والتاريخية الأخرى، والتي كانت مبعثرة لعدة قرون والتي لم يكن لها التقدير الذي يتناسب مع الزمن كوثائق مصرية قديمة، قيمة كبيرة ومكانة عالية كحلقات وصل للعصور والحضارات، ليس من ناحية الذاكرة التاريخية وحسب، وإنما على كونها طريقاً يؤدي إلى هذه المواضيع.

هكذا كان بالنسبة لـ«النصوص الهرمسية»، وهي المجموعة النصوصية من الكتابات العلمية السرية، منها الدينية ومنها الفلسفية، والتي كان لها أثر كبير واعتبرها المرء لمدة طويلة نصوص مصرية قديمة. وبالرغم من الاعتراف منذ القرن السابع عشر بهذه النصوص كعمل مُؤلف في أواخر التاريخ القديم أي أثناء ظهور المسيحية، يقف أسمان مغرضاً خلف حجة الفيلسوف رالف كودورث (١٦١٧ ـ ١٦٨٨) رائد مدرسة كامبرج الذي يقول بأن هذا «لا يبرهن له سوى استمرار بقاء اللاهوت السري حياً، وليس مدى تأخر اكتشافه» (١٣٠). لكن أسمان يستند في هذا الموقف على معرفة النصوص القديمة وعلى كونه من علماء المصريات. ولا يمكنني هنا أن أقيّم المكتشفات المصرية القديمة التي قام بها أسمان. ولكني مرتاب طرائقياً بالنظر لخطر تكون هذه الحلقة التي تكشف مرة عن معالجتها الجديدة لمسألة موسى ومصر والاتجاه التنويري لوحدة الوجود ووحدة الألوهية كوثائق مضادة، ولكنها تظهر مرة أخرى في المصادر المصرية القديمة وفي الاتجاه نفسه كنواة داخلية.

التوحيدية السياسية في العهد القديم؟

نعود الآن إلى نواة المعضلة: إذا تمكنت خطة التمييز الموسوي بأفضل الأحوال أن تكون قاعدة للإتجاهات المتلاحمة في القبول الأوروبي لمسألة موسى - مصر، فعندها لا بد من قبول الإعتراض ضد المعادلة البنيوية ثانية، لأن أسمان نفسه يفرق بدقة بين مضمون الدين الموسوي والدين الإخناتوني إلى حدود النقطة الخارجية القائلة بأن دين إخناتون له علاقة متينة مع أفكار الدين المصري بمجموعه، بما في ذلك الفجوة بين إسرائيل ومصر التي تظهر هنا فجأة أكثر عمقاً من الفجوة بين تعددية الآلهة والتوحيدية (٢٨١).

على أني لا بد أن أستعلم هنا، لأن المصطلحات يجب أن تكشف عن مضمون معناها. وفي البحث الأكاديمي لعام ١٩٩٣ الذي اقتبسنا منه هنا يُبرز أسمان المتضادات التي وجدها هناك بين تأليه الإله التوحيدي لأخناتون وبين العقيدة اليهودية في التعبير التالي: «تسود في إسرائيل وفي اكتشافها الإنفرادي التوحيدية السياسية». والإرتباط الإنعزالي لإسرائيل بيهوذا «كان له منذ البداية وفي نواته الداخلية أسباب سياسية»[١]. وفي كتاب قبل ذلك بعنوان (Herrschaft und Heit) نختصره هنا بـ«H. u. H» السيادة والسلامة)، أي بعد كتاب أسمان عن موسى، كتب أسمان شيئاً مشابهاً لذلك وزعم أن التوحيدية الإنجيلية «تعني في نواتها حركة وفكرة سياسية... إخناتون كان يريد أيضاً تقديس إله واحد. ولكن هذا الإله كان الشمس، وهي ألوهية كونية وليست سياسية» (H. u. H. 245). كما نجد أيضاً في كتاب موسى لأسمان الجملة التالية: «لم يكن لإله الخروج أي علاقة مع < المحرك الجامد > لأرسطوطاليس. فهو قائد سياسي يشابه ملوك القانونيين، الذين يصدرون قوانين ويطلبون الولاء من شعوبهم» (٢٧٠).

وقد اقتبست هذا النص هنا لكي أبين ما يريده أسمان حقاً بما سماه بـ«التوحيدية السياسية» لإسرائيل، وذلك من أسمان نفسه: «وبانتقال إسرائيل من مصر، انتقلت من < عالم > حضارة مليئة بالسعادة والنجاح الخارق والإنتعاش

---

(١) انظر هامش رقم ١٢ J. Assmann, Monotheismus und Kosmotheismus, 11.

المدني والإستثمار المادي والسلطة السياسية لحضارة فالحة. . . فالخروج من مصر هو المرحلة التأسيسية لدين يستغني عن استيطان العالم، كي يكون قريباً من الإله. ويعني الرجوع في هذا الدين إنكار وجود الإله وبالتالي الخطيئة التي يعاني منها» (٢٤٦ وما بعدها).

وبغض النظر عن السلبيات العاطفية البارزة لهذا المقطع والمقاطع المجاورة له، والتي سأعود إليها؛ وبغض النظر عن الاعوجاج لهذا الوصف الشنيع لليهودية وعدائها للعالم، تتضمن «البركة» في العهد القديم بالرغم من ذلك خيراً روحياً ودنيوياً وعافية وغناءً وأنسالاً متعددة، وبالتأكيد عطاء الإله لإبراهيم كي يعمل شعباً كبيراً من حيامنه. ومع ذلك فهو قد وعد شعب الخروج بالوطن الخاص بهم، يجري فيه الحليب والعسل؛ وبالرغم من كل ذلك كان يهود زمن الخروج غير مشتركين كما يبدو في «الرفاهية المدنية» لمصر. ولنذكر كل ذلك دون تعليق. ولكن كيف يريد أسمان حل التناقض، بأن يجعل العقيدة اليهودية مشغفة بالحرية السياسية تارة و«رافضة للعالم» تارية أخرى؟ (٢٤٧). فهل يكمن في رفض العالم عموماً قيمة للحرية السياسية؟ فإما أن نحدد الحرية في كونها سياسية أو نحدد العقيدة في كونها معادية للعالم أو أن يكون كل من التحديدين خاطئين.

إذن ماذا تعني تسمية العقيدة الموسوية بالتوحيدية السياسية؟ إن الحجة المركزية لأسمان تقول بأن الخروج من مصر يشكل علاقة تجريبية لإسرائيل مع الإله كطريق للخلاص من الظلم والتمتع بالحرية. ومن أفظع ما كتبه أسمان نجده في مقالة «اللاهوت السياسي بين مصر وإسرائيل» (١٩٩٢)، حيث ادعى «بأن مشروع التوحيدية الإسرائيلية في نواتها ومن بدايتها هي سياسية تكمن في التحول نحو التعاضد السياسي مع الإله والتحرر من الظلم تجاه عنف الدولة»[١]. تكمن فظاعة هذه الجملة في مفهوم «مشروع التوحيدية»، حيث يضع أسمان هنا دين الوحي في مقام أي عمل لغرض عقلي، دون أن يفيدنا بشيء نوعي عموماً. ومجاز مصطلح «التحول»، الذي يقف هنا بمثابة التحول نحو اتجاه التعاضد المركزي،

---

(١) J. Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, Privatdruck, 1992, 79.

يبدو وكأنه تقدير حسابي. كما تبدو لي هذه الحجة دون أي مستند. وماذا كان بإمكان إسرائيليو الخروج أن يجدوا في عنف الدولة المصرية وفراعنتها غير الحقد والغضب؟ وهل كان عليهم أن «يحولوا» هذا التعاضد السياسي نحو إلههم؟ وهل أن المسألة هنا في «نواتها وأصلها» هي مسألة سياسية؟ أنا أعتقد بأن التحرر من العبودية المصرية ووعود الإله ومطاليبه إزاء إسرائيل وكذلك قوانين العهد القديم كانت كلها مدروسة بدقة وبصورة شاملة وغير مقتصرة على الناحية السياسية أو الاجتماعية فقط.

لقد تحررت إسرائيل بواسطة الإله وبالاعتماد عليه، من حالة الشقاء الشامل ودخلت في حالة الخير الشامل وتقربت من الإله تحت قيادته ووحيه، بحيث شكل نهاية الظلم وتنظيم الحياة المشتركة جزءاً من واجهة الإنقاذ فقط. ولم يكن من الصدفة عدم وجود مفهوم تكافئي للحرية بالمعنى السياسي في النصوص القديمة للعهد القديم. ومن جهة أخرى يرينا العيد اليهودي للأفراح بالتوراة (توراة سيخمت) الذي يرقص فيه الحاخام بدور التوراة، بأن القوانين الموسوية هي ليست تعاليم قانونية بالدرجة الأولى أو قوانين سياسية، وإنما هي هبة إلهية فقط. وأن الشعب في إسرائيل هو شعب الإله.

وكان بإمكان أسمان أن يستند في فرضيته على دراسات معيارية مثل دراسات عالم اللاهوت راينر ألبيرتز (Albertz) في كتابه الضخم «التاريخ الديني لإسرائيل في عصر العهد القديم» (١٩٩٢) والذي يأتي في بعض أقسامه على نتائج مطابقة لما جاء بها أسمان. ولكن هذه المطابقة بالذات تجعل الخلاف في الموضوع واضحاً. يكتب ألبيرتز بأن تاريخ الدين هو استعادة للتاريخ الواقعي. وهذا يعني أنه يحاول استئصال مواضيع تاريخية من الارتباط اللاهوتي الإنجيلي القديم للاهوت، وينسبها بالتالي إلى ارتباطات إنجيلية لاهوتية غير قابلة للتأويل، وإنما منتقاة، حسب التاريخ الواقعي، من الوظائف والحالات والأحداث السياسية والاجتماعية في إسرائيل. ويحدث هنا، مثلما توضح، في فترة دينية سوسيولوجية[١]. أما

(١) (انظر هامش رقم ٩) .Albertz, 39

أسمان فعلى العكس يضع من البداية في بحوثه عن العهد القديم نبرة تذكرية تاريخية، مثلما جاء في كتابه «الذاكرة الحضارية». ولكن هذا يعني بأن الدراسة اللاهوتية لتاريخ إسرائيل بالذات يجب أن تكون بالنسبة له في المقدمة، أي أن العهد القديم كتأويل تاريخي سليم للتاريخ وتبيانه، هو بحد ذاته نموذج وحالة خاصة لتاريخ الذاكرة.

ويمكننا القول هنا أيضاً بأن هذا التوقع ينطبق على أسمان، عندما يتحدث هو عن جعل اللاهوت سياسياً. ولكن لا بد من طرح السؤال هنا عن الدين والعقيدة: هل يمكن فهم ما يسميه أسمان «جعل اللاهوت سياسياً؟»، إكساءً تاريخياً ـ تذكرياً لاهوتياً لنواة سياسية جوهرية؟ وتشكل هذه الخطوة بالذات ما يخرج به أسمان عن نطاق تاريخ الأديان لألبيرتز. حيث يترك ألبيرتز هذا المعنى اللاهوتي للموجودات التاريخية الواقعية التي أبرزها بنفسه بما في ذلك تأويلاته السابقة. أما أسمان فيجعل تضمينات ومواقف النصوص الإنجيلية، التي لا ينكر وجودها، «النواة الأصل» للموضوع. وهذا يعني بأن أسمان يرى التضمينات والمواقف السياسية للنصوص الإنجيلية على كونها الموجودات الأولية لما تريده النصوص الإنجيلية، أي شهادة إسرائيل التاريخي وإلهها كشيء ثانوي. ولكن بأي حق؟ إضافة إلى ذلك، بأي حق في المنظور التاريخي التذكري الذي يتقصّى، حسب ما توضح، معنى الحضارة للتقاليد.

وأنا أشك عما إذا سُمح للاهوت العهد القديم المصاغ حديثاً ـ وبدون تباين ـ أن يتصاعد في منهاجه السياسي إلى درجة بحيث يصبح اللاهوت وسطاً للسياسة، أو عما إذا كان الوحي واللاهوت على العكس في تفاهم ذاتي مع إسرائيل، بحيث يصبح فيه الشيء الطاغي أو ـ إذا قلنا ذلك لاهوتياً ـ بحيث يضع الإله الملوك والأنبياء والكهنة والقضاة كمعدات يمكن أن يرفضهم أو يخوّلهم بشيء أو ينتقدهم أو يغيّر في سلطتهم. ولم يتغير شيء عن هذا الاتجاه اللاهوتي الأساسي في كون العلاقة المتبادلة بين الاستبشارات والوصايا الإلهية وبين وعود إسرائيل، تعود لغوياً إلى العقود المُقطعية في الشرق القديم.

ومن الطبيعي أن لا يقف لاهوت الكتاب الخامس لموسى، الذي كوّن في

فترة أمدها ٨٠٠ عاماً علاقة لاهوتية لتقاليد سيناء وتقاليد الخروج، في مكان فراغ؛ ومن الطبيعي أن يعمل هذا اللاهوت بواسطة صياغات مستعانة. ولكن الأساس هو ليس النص الحرفي، وإنما الوظيفة وقيمها في الصياغة، هي الحاسمة. على أنه يجب الأخذ بنظر الاعتبار بأن كلمة العهد لها في العبرية أصلاً معنى واسعاً يُستبعد أن يكون له علاقة بالتاريخ الأبوي القديم لعهد ابراهيم «سفر التكوين ١٥/ ١٢ وما بعدها» أو علاقة بفكرة العقود السياسية.

كل حديث عن الإله هو مجازي

نجد هنا اعتباراتٍ مبدئية عامة: يضع أسمان تجربة أولية عن «الإله»، عندما يمسي الدين بأحد «الشروط الأساسية للوجود الإنساني» (H. u. H) (الشرط الأساسي هو أكثر من الحقيقة السياسية). ولا تتغير ميزة الشرط الأساسي، بأن للتجربة الأولية لـ«الإله» لا توجد إمكانية في التعبير إلا بشكل رمزي في الأعمال والكلمات. ولا يمكن أن تكون لغة التجارب الأولية إلا ثانوية. وليس هناك سوى كتابات ومجازات واستعارات مشتقة وقاصرة، تنشأ في مدارات التجربة الإنسانية. ويعني وحي الإله اللغوي دائماً النزول إلى ما يمكن أن يفكر به أو يتصوره الإنسان من التوسلات وحديث الإنسان عن الإله وتلجلجه في التقرب إليه.

يعترف أسمان هنا بطريقة الحديث المجازي، عندما يعبر بالنسبة لأقدم نبي عن «العلاقة بين يهوذا وشعبه... في صورة عهد الزواج...» وعلى العكس لا يشكل عند أسمان «التحالف السياسي... مجازاً لعلاقة الإله بالإنسان، وإنما الموضوع نفسه الذي يعرفه كل فرد»[1]. ولكن حسب الموضوع ذاته لم يكن الإله إقطاعياً ولا في دور الإقطاعي، بل هو بأفضل الأحوال رب إلهي بدلاً عن الإقطاعي وضده. وهذا هو اتجاه القول اللاهوتي: كلما فشلت إسرائيل أو نكثت بالعهد، لا بد أن تدوم ثقة الإله ونعمته. وطالما تجاوز العمل الإلهي للتحرير من خلال الخروج إمكانية التصرف الإنساني والوصول إلى الهدف، وطالما كانت ثقة الإله أعظم من الثقة الإنسانية، كلما تصبح حالة وضع الثقة بالإله نحو إسرائيل أكثر من أي ثقة ملكية ضخمة.

---

(١) Assmann, Politische Theologie, 79. (انظر هامش رقم ١٥)

وإذا لم يوجد هذا «الأكثر» و«الآخر» للعمل الإلهي مع الإنسان، فلماذا يضع الأنبياء الأقدمون، حسب أسمان، «العمل المتثاقل لنكث العقد في المكان الأكثر إنارة للمجاز الزوجي». و«مجاز علاقة الحب هو امتداد متزايد لهذه العلاقة». ولو لم يكن «هذا الحلف السياسي مجازاً لعلاقة الإله بالإنسان، وإنما بالموضوع نفسه» بوضوح وميزة عادية، فلماذا تحتاج هذه العلاقة إلى تجاوزات مجازية لكي تجعل الصورة واضحة بما عندها؟»[1]. والواقع ن الزواج (أنظر هوسيا ٢) مثل علاقة الأب بالإبن (هوسيا ١١) وعلاقة الأم بالطفل (يسويا ٤٩/ ١١ و٦٦/ ١٣) ومثل تصورات عقد المُقطعين بالنسبة لعلاقة الإله أمام شعبه سواء كانت مجازات أو وسائل تفهّم، حتى ولو أخذ المجاز كعقد المقطعين، مكاناً مفضلاً، واكتسب في نزاعات إسرائيل السياسية موضوعاً نوعياً راهناً. وجميع المجازات بالنسبة للإله وبالنسبة لعلاقة الإله معها هي بالرغم من ذلك مبدئية ولها نفس الوظيفة: هذا، الذي يجتاز ككل، المفاهيم والصور ويمكن أن يضيء وجهياً على الأقل في الصور.

ولهذا لا يمكن للمرء ـ مثل أسمان في تهجمه ضد مفهوم كارل سميث عن التحرر من الكنيسة في تعاليم الدولة ـ أن يهاجم حججه ببساطة. وعندما يقول سميث «أن جميع المفاهيم الدقيقة لتعاليم الدولة الحديثة هي مفاهيم لاهوتية متحررة»، فعندها يرد أسمان بالنسبة لمصر وإسرائيل: «بعض المفاهيم المركزية للاهوت هي مفاهيم سياسية أصبحت لاهوتية»[2]. هناك في إسرائيل مفاهيم

---

(١) المصدر السابق، ٧٩.

(٢) انظر المصدر السابق. يحاول أسمان في مقالة «اللاهوت السياسي بين مصر وإسرائيل» التي اقتبست منها هنا، أن يعرض لنا بواسطة مفهومي حب الإله وغضب الإله ما يفهمه تحت جعل المفاهيم السياسية لاهوتية. ولا يمكنني معالجة هذه الفرضية إلا هامشياً: يبرهن أسمان على غضب الإله: «بواسطة الحلف الإتحادي في سيناء أولاً، حيث اتخذت علاقة الإله بإسرائيل الشكل السياسي للأسبقية (الأولوية)، وتكونت بذلك أرضية الغضب الإلهي. وهذا الغضب هو هيجان سياسي نوعي، يرفع بيهوذا إلى دور الملك الذي يضطلع به في إسرائيل. ولم يكن سبب هذه العاطفة اللاعقلية «عفاريت الصحراء» مثلما تصور المرء سابقاً، وإنما على العكس، كانت فكرة الحضارة العليا للعدالة هي التي سببت هذا الغضب (انظر المصدر نفسه ص ٨٥). والواقع فإننا لا نجد الحديث في قصص الآباء لسفر التكوين عن غضب الإله، وإنما نجد ذلك ابتداءً من سفر الخروج. وبالرغم من ذلك نجد في أقدم=

مستعملة أو مرتبة سياسياً. وعندما يعلن العهد القديم باستمرار، وأحياناً بقمم ضد الملكية: «أن الرب هو ملكنا»، فلا تطالب بذلك سلطة الإله، وإنما تتضمن هي ذلك. فالإله هو السلطة المنذرة وسلطة الاستئناف. والإله في إسرائيل هو الملك بالطريقة التي تحيط بكل السلطة الملكية وتنفذ إلى داخلها وتجعلها لحظة السلامة الملكية. وينشطب من ممارسات العهد القديم المعنى الأصلي للكلمة من الاستعمال تماماً، وذلك لأن المسيح أتم ملكيته في «الرفع» إلى مشنقة الإجرام للصليب. وهو ملك عندما لا يتصرف حسب التوقعات من الملك، ولا حتى التوقعات اليهودية من الملك المنقذ.

كل هذه الأمور تجعلني أن أعتبر الصيغ المقتبسة أعلاه لأسمان، بأن توحيدية إسرائيل القديمة هي ذات فكرة وحركة سياسية في نواتها وبأن إله إسرائيل يشكل «ألوهية سياسية»، وأن إله الخروج كان قائداً سياسياً، هي ليست سوى صيغاً معوجة. والشيء الأهم من الشك في حديث أسمان يبرز في هذه العلاقة الإشكالية التخطيطية ميزة العمل والقرار لعلاقة الإله الإسرائيلية، التي لم تتحقق عملياً بأعمال الإله ولا نظرياً في معرفة الإله. كما أنها لن تعتمد على الإنفرادية، وإنما على عدمية الاستثناء. وهذا ينعدم في مفهوم التمييز الموسوي أمام رقاقة التمييز الإخناتوني. ذلك لأن هذا التمييز هو ذو طبيعة منطقية نظرية، لها المقدرة على المعرفة وليس التحالف الوفي.

=طبقات التراث آثاراً لألغاز الإله المرعبة والعفريتية، مثلما نجدها في قصص قربان إسحاق وكفاح يعقوب في يابوك وتهديدات موسى بالقتل، طالما لم يتم ختان الإبن. وهناك دون شك مشاهد قديمة للإله يظهر فيها على شكل إله المذابح وإله الطقس (مثل سفر القضاة ٥، مزمور ٦٨). ومن الصعب الإعتقاد بأن تصورات الإله في العهد القديم بالذات لا تشير إلى تصورات إله الإفتتان الساحر. على أن إبراز مثل هذه القصص أمثال قربان إسحاق وكفاح يعقوب هو الشيء الذي لا يمكن تصوره والبقعة العمياء لدوافع الفظاعة. إن فكرة «غضب الإله» كعقاب على السيئات، أو لنقل بصورة أعم، أن إبراز وتسمية الهيجان الذي يمكن أن يكون متأخراً، هو خطوة لتفسير و«تنظيم» صورة الإله. إلا أن غضب الإله لا يصبح بهذا «هيجاناً سياسياً»، بحيث نرى هذه العلاقة للمكافئة والعقاب في عقود المُقطعين وما شابه ذلك. وهذا هو أيضاً مسألة ترويض وإيضاح تصورات السلطة. ومن الممكن التصور بأن الميزة المفهومية والفكرية من أيديولوجية السلطة تلعب دوراً كبيراً في أدائها. ولكن الإعتقاد بالاشتقاق الحدي لإحداهما من الأخرى هي مسألة تدعو إلى الشك في ذلك بسبب عدم إمكانية إدخال تصور ذلك في المسألة السياسية.

ماذا يقول العهد القديم عن الإله الموسوي؟

يتعجب المرء عادة عندما يرى بأن أسمان يهمل في «موسى المصري» المصدر الرئيسي والأقدم لموسى، ألا وهو الإله القديم، أكثر من إهماله للمصادر الأخرى. كما أننا نرى بأنه يكاد أن يضع العهد القديم، عند الإستعانة به، في الضوء التنويري الأخير لتاريخ التأويل فقط، ويستغني في قليل أو كثير عن ضوء البحث الحديث في العهد القديم[١]. ولا يمكننا أن نقلل من أهمية هذا الإعتراض بسبب كون أسمان ترك الحقل الإستدلالي في البحث وحدد موضوعه في تيارات أقل استدلالية، أي: موسى المصري مثلما يظهر بصورة غير واضحة في قصص الرسل للعهد الجديد. وبالرغم من ذلك كان يمكن على الأقل تحديد نقطة البدء لأثر الذاكرة الآخر - موسى العبري - في العهد القديم وتحديده حسب منظوره الخاص. لأن النظرة هذه لموسى المصري تكون مشوهة عندما ينطلق هو من معارضة خاطئة. كما أن إرجاع مشابهات واستعادات العهد القديم إلى مصادر دينية لمصر القديمة، وبالأخص إلى دين إخناتون يولّد بلبلات، إذا لم تأخذ «الصيغة الدينية المستعارة» مكانها في العلاقة العقائدية المتجاوزة لإسرائيل القديمة.

وما هي أهمية العهد القديم للتمييز الموسوي الذي جاء به أسمان؟ لا بد لي أن أكرر هنا أموراً قديمة، معروفة حتى عند أسمان، وذلك لكي أعد تنظيماً لفرضيات العهد القديم المدبلجة مع الاستغناء عن معالجة التصور التاريخي لها لأسباب ضيق المكان. تقول الوصايا العشر «عليك أن لا تعبد إلهاً غيري» (الخروج ٢٠/ ٣). وهذه هي ليست فرضية، وإنما هي أمر. ولكن هذا يعني عدم إنكار وجود آلهة آخرين، وهذا بدوره لا يعني إعلان التوحيدية وإنما استخدامها. وهي بعد ذلك ليست حقاً أو باطلاً، وإنما التزاماً. كما أن الإله الموسوي لم يعد بعد هذا النداء الإله الوحيد، وإنما إله شعبه فقط. كما أنه ليس إله التنظيم الكوني، وإنما هو الإله العامل تاريخياً بشكل خاص. وعلاقته بإسرائيل هي عملية تاريخية

---

(١) K. Koch, "Monotheismus als Sündenbock?" (In: Theologische Literaturzeitung 124, 1999, 873 - 884).

صادقت وأكدت على الوصايا العشر: «أنا الرب، إلهك الذي أخرجك من بلاد مصر ومن بيت العمل» (الخروج ٢٠/ ٢). ولم تكن مصر منذ البداية بلد المزيفين وبلد عبادة الأوثان، وإنما كانت كنعان هو ذلك البلد، حيث كانت مصر بالدرجة الأولى بلد السجون. ولكن هذا يعني بأن طبيعة القوة والإرادة لإله التاريخ الموسوي تقف في الجهة العارضة للتمييز الموسوي الذي صاغه وجاء به أسمان. وقد مضت قرون طويلة من التاريخ حتى صار الإله الموسوي في إسرائيل توحيدياً بصرامة.

بالرغم من كل ذلك لم يكن هذا الإله منذ البداية إله شعبه بالمعنى القائل بأن الفرد في الذات الجماعية لا يمكن أن يخاطبه إلا بصورة غير مباشرة. أما الوصايا العشر فتتجه في الشعب نحو الفرد، والعدد الأكبر من الوصايا تتجه مباشرة نحو الفرد. صحيح أن الفرد لا يمكن أن يكون إلا عضواً واحداً من الشعب، ولكنه في الشعب هو الشخص المسؤول أمام الإله. وكان موسى والآباء الأقدمون هم المتحدثون مع الإله. والشخص الذي تتجه الوصايا نحوه يمتلك شيئاً من وقارها. وتتم في المسيحية العلاقة الشخصية بين الإله والإنسان مركزياً، حيث ما زالت المسيحية تعترف بالإله الحق في المسيح على كونه المحرر. وما زال إستبشار المسيحية بالحرية يمتد إلى المشهد الأصل للتحرر من العبودية المصرية. والإله الذي قاد الآباء إلى الحرية، يظهر ثانية ويقود البشر بواسطة المسيح من عبودية الموت ومن الخطيئة إلى «الحرية الباهرة لأطفال الإله» (الرسالة إلى مؤمني روما ٢١/ ٨). وكلمة «الإنقاذ» التي تعني بالعبرية، حسب منشأها كمفهوم من اللغة القانونية، افتداء العبيد، وهي تكوّن همزة الوصل بين العهد القديم والعهد الجديد كإنجيل «المنقذ» المسيح اليسوع. ونجد هذه الكلمة في العهد القديم بمعنى «إنقاذ» شعب إسرائيل من مصر (الخروج ٦/ ٦، ١٥/ ١٣، وهي هنا في توسع وتحول مجازي، لأن الموصوف هنا هو ليس الافتداء، وإنما النزاع على الحكم)، مثل إنقاد إسرائيل من جميع خطاياها (بسالمن ١٣٠/ ٨). إن إله التحرير هو أساس الدين اليهودي والمسيحي، وليس تأنيب الضمير واختراع الخطيئة، مثلما يحاول أسمان صياغته (٢٨١ وما بعدها). إن هذه هي تجارب أولية للإنسان دخلت إلى

الدين الذي عالجها في قليل أو كثير من الشدة، أما اليهودية والمسيحية فقد عالجتها دون شك بصورة أعمق.

تحيز أسمان

لقد تبين لحد الآن بأن أسمان هو كاتب تاريخي منفعل بموضوعه، سواء كان يكتب في التاريخ الواقعي أو تاريخ الذاكرة أو في كليهما، وسواء كان يعتبر موسى مفرقاً أو وسيطاً. والتمييز الموسوي، الذي يبقى بالتأكيد النواة الجوهرية لكتابه، هو الشقاق، بل أريد أن أقول هو الخطيئة الأولى لعالم مذهب تعدد الآلهة السليم، الذي يعتبر بالنسبة لأسمان مذهباً متسامحاً في جوهره. وهو يجعل من الإكتشاف الحضاري الجبار القائل، بأن الآلهة الغرباء يمكن أن ينصهروا في عالم الآلهة المحليين، وأنه بإمكان ترجمتهم إلى آلهتهم الخاصين بهم. أما التمييز الموسوي فهو على العكس عديم التسامح، لأنه يفترض التناقض الحاد بين الحق والباطل الذي يستمر في انشطار العالم إلى أجزاء جديدة للعالم الحضاري: مصر وإسرائيل، اليهود وغير اليهود، المسيحيون وعبدة الأوثان، المسلمون والكفرة»، وكذلك «كاثوليكيون وبرتستانتيون، لوثوريون وكالفينيون. . . الخ» (١٧ وما بعدها). إنه عالم الحماس الديني والعواطف والتفرقة والمطاردة، عالم «الأديان المضادة» المطلقة الذي يتخذ دوره السلبي من العلاقة التي عينها له أسمان.

يقود هذا العالم مباشرة إلى طريق المصطلحات المغلق. وإذا قارنا مفهوم «الدين المضاد» مع الإعتبارات الأساسية لأسمان في كتابه «السلطة والسلامة»، عندما يعين لـ«نشوء الدين المكانة التنظيمية نفسها التي عينها كريستان ماير في نشوء السياسة عند الإغريق» (١٩٨٠)، أي مكانة نشوء التعابير الإنعكاسية. وإذا قلنا ذلك حسب تعبير أسمان الخاص: لا يعني نشوء الدين «ببساطة» نشوء دين بوجه عام، وإنما نشوء الدين الثانوي المتصاعد (السلطة والسلامة «H. u. H»ص ٣٠). وعلى ذلك لا يعني نشوء الدين سوى «نشوء الدين المضاد» كما جاء في كتابه «موسى المصري» وكتاب «السلطة والسلامة». أما مذهب تعدد الآلهة المصري، الذي يقدره أسمان أكثر من الأديان الأخرى، فلا يمكن اعتباره بالمعنى الدقيق ديناً (إذ كيف يمكن أن ينشأ دين، إذا كان هذا الدين موجوداً قبل ذلك؟) وبالضبط، وهذا

هو الغريب في الأمر، لأن هذا المذهب هو دين أولي. وهل تقلّ قيمة الدين الذي كان ديناً مضاداً ثم أصبح ديناً اعتيادياً، أم أن هذا التقليل من قيمته لا يسري على الدين المضاد؟ والشيء الأهم من ذلك: إلى أي مكان سوف ننقاد، إذا تقلصت الخصلة الأصيلة للدين الموسوي، أي نداء الإله، الذي انصهر بالتالي في صيغة «اسمعي إسرائيل» إلى تصرف انعكاسي.

وكنقيض للدين الموسوي المضاد الذي يتضمن المسيحية كاشتقاق منها، نجد في الجمل الختامية لكتاب أسمان صورة مضيئة لمصر شملت إخناتون أيضاً، بالرغم من أن أسمان حكم على توحيدية إخناتون في مكان آخر بأنها معادية لمصر (H. u. H) (٢٥٨). «ليس هناك شيء أغرب على دين إخناتون من دلالة الخطيئة. ولا يسري هذا على دين العمارنة وحسب، وإنما على الدين المصري بمجموعة، ولم تكن لا الخطيئة ولا الإنقاذ مواضيع الدين المصري، لأن هذا الدين لا يستند على تأنيب الضمير، وإنما على العكس يستند على وعي المصالحة مع الإله ومع العالم بنفس الوقت. وهذا من الأمور الغريبة على الوعي المسيحي الذي تعتبره في الواقع من المنكرات. . . إن هذا التفاؤل الأخلاقي الذي يجعل الإنسان، يأكل خبزه بسرور، وذلك لوعيه بأن الإله قد بارك على جميع أعماله منذ زمان، هو أحد الآيات المصرية في الإنجيل. وهو كما يبدو من علامات تأليه الكون، مثلما كانت، على العكس، المعاناة من الذنوب من مميزات الدين التوحيدي الإنجيلي. وعندما يتمعن المرء في المسألة من الجانب المصري، تظهر له وكأن الخطيئة قد جاءت مع التمييز الموسوي إلى العالم. وربما يكمن في ذلك أهم دافع للشك في التمييز الموسوي» (٢٨١ وما بعدها).

نرى أسمان في الجملة ما قبل الأخيرة من الاقتباس أعلاه، بأنه ما زال يتكلم من جانب منظور مصر القديمة. أما في الجملة الأخيرة فيجعل من نفسه كاتباً للتاريخ من هذا المنظور. وتبرهن المسألة العلمية لتاريخ الذاكرة بالتالي على كونها محاولة لنبش آثار العالم الأفضل المطمور في الحقد والعنف التي تركته الأديان التوحيدية العالمية الثلاثة. وتستمر هذه الآثار من الإله الواحد الفلسفي في خلفية مذاهب تعدد الآلهة المصرية إلى الحيّز المتلاحم للتمييز الموسوي في تأويلات

موسى الأوروبية، حتى تصل إلى المثالية الألمانية. وتكتسب بذلك النتيجة العلمية لتاريخ الذاكرة الحماس العاطفي للعقيدة الدينية. وكيف يمكن فهم كل ذلك، إذا لم يكن مفعماً بالحماس العاطفي، بأن أسمان يعتبر «المصالحة المضمونة في مصر مع الإله والعالم، غريبة على الوعي المسيحي الذي يعتبرها في الواقع من المنكرات». ولنترك الهياكل المشوهة للمسيحية جانباً: تعتبر المصالحة الممنوحة حسب الإنجيل مع الإله، مصالحة المؤمنين مع أنفسهم ومع الخلق بنفس الوقت. وهذا هو بالضبط «إنقاذاً» وحريةً لأطفال الإله. وكيف يمكن لأسمان، إذا لم يكن كل ذلك مفعماً بالحماس العاطفي للتحيّر، أن يُرجع تدوين الإله التوحيدي، الذي تم صياغته بدقة بواسطة تجارب إسرائيل بالهجرة، إلى تمييز موسوي لزمن ما قبل تكوين الدولة، تنشطر فيه بشكل عدواني سماء الآلهة إلى إله واحد صادق وآلهة مزيفين كثار؟.

وتلتصق الملامح المظلمة للغيرة والحقد على العدو بالدرجة الأولى في الإله المنفرد لإسرائيل، والمنتصر على الآلهة الآخرين، بيد أن إله إسرائيل الذي أصبح الآن توحيدياً وخالقاً للعالم ورب وإله كل الشعوب، كانت قد عبدته في النهاية جميع الشعوب باعتناق حر لهذا الدين ودون إجبار. وفي عبارة أخرى: مع تبلور التوحيدية الصارمة، أصبحت فكرة الإتحاد في إسرائيل ممكنة(١). والانشطار هو ليس بالضرورة توحيدياً، والتوحيدية هي بالتالي لا تعني بالضرورة انشطاراً.

وبالرغم من كل هذا، فأنا لا أريد أن أستهين هنا بنصيب التقاليد اليهودية ـ المسيحية في عدم التسامح وفي ضخامة الحقد والعنف في تاريخنا، ولكن ليس هنا أيضاً من يريد أن يدعي، بأن الخطيئة والإثم هما من مظاهر عواقب إنشطار العالم بواسطة التمييز الموسوي. وهو الاستنتاج الذي أدى إلى العاقبة العبثية الوخيمة بإلصاق أسباب ومسؤولية كره الساميين باليهود أنفسهم. وبهذا لا بد أن يصبح اليهود من المنبوذين الذين أوقعوا أنفسهم من خلال إلههم المنفرد والخاص بهم، في حقد الشعوب الذي أدى بالتالي إلى شقائهم. إلا أن هذا الشقاء كان دائماً

(١) Albertz, 436 ff.

موجوداً وما زال، وسوف لن يضمحل لا في العالم ولا عند البشرية. أما الرجوع إلى أصول الحقد واعتبار ذلك علاجاً للموضوع (٢٤٢)، فيبدو لي بأنه عقيدة علمية متزمتة فقط، كما أن النداء عندها بـ«التفاؤل الأخلاقي» يبدو لي قاصراً عن تحقيق ذلك. ومن يقوم بذلك لا يجوز له أن يستند بأي حال على فرويد، لأن فرويد ما زال يتخذ في تأويل موسى موقفاً يهودياً عميقاً، بحيث يضع في مركز تاريخ إسرائيل مقتل الأب الأسطوري لليهود، ومن ثم يرجعه إلى موسى المصري، نصير إخناتون. والمسألة هنا أيضاً هي ليست مسألة حق وباطل، وإنما مسألة الإثم.

المؤرخ ونظام قيمة الحضارية

بالرغم من توضيح أسمان بأن الترابطات التذكرية التاريخية العمودية يمكن تتبعها من خلال انعدامها الأفقي، نراه يميل بشدة نحو التوسع البانورامي لنظرته إلى التاريخ الجماعي لأوروبا. وهذا لا يجعل إخلاءه لأثر الذاكرة اليهودي المسيحي، وإنما أيضاً يجعل إخلاءه للأثر الإغريقي الروماني للتاريخ القديم خطيراً، طالما لم تكن الآثار وسطاً للتوسط المصري. ولكن أثر الذاكرة هذا هو عمود التاريخ الفكري لأوروبا في التلغيم الذي دام ألفين عاماً مع اليهودية والمسيحية في صورتها الإلحادية المضادة. ولم يكن بالإمكان رسمها، ولكن كان بالإمكان تعيين مكانها. ويتعرض ميل أسمان إلى البانورامية بالذات إلى المسألة الأساسية التي يقف تحتها المؤرخ نفسه ـ مثلما يتضح ذلك من التأملات المدخلية ـ، وهي: موقع مقاييس المؤرخ لتأويلات العالم والإنسان المعطاة إلينا تاريخياً. ولا أعني بذلك المواقف العقائدية للمؤلف العلمي، وإنما أعني طاقم القيم الحضارية الذي لا يمكن القيام بدونه بالتقييم والتوافق الواضح أو الضمني اللازم لكتابة التاريخ.

وتعود إلى هذا الطاقم، حسب رأيي، مسألة «الإله والطبيعة» التي يتتبعها أسمان في تاريخ القبول لمصر وبالأخص بسبب استمراريتها التي دامت ألفين أو ثلاثة آلاف سنة، في صور التفكير المسيحي اليهودي مثل «Abba» بدلاً من

«Vater»، وتلك التي سماها والتر بنيامين «علامة آثام الأحياء»[١]. كما يعود إلى هذا المجال «نموذج المسيح الذي يتضمن نماذج الحب الروحي والعفو عن الأعداء والتضحية من أجل إنقاذ الآخرين» الذي يتحدث عنها الخارج عن المسيحية أومبيرتو إيكو حينما يقول: من الممكن للمرء «أن ينظر إلى الخليل البائس والوضيع» الإنسان «على أن إنقاذه قد تم بسبب خلقه فقط»[٢].

ينبثق هذا «النموذج» من الإله الموسوي ويستمر حتى في الإلحاد الأوروبي. وعندما يقول جورج بوخنر عن لسان أحد أبطال مسرحياته: «لماذا أعاني أنا؟ هذا هو حجر الإلحاد»[٣]، فلا بد أن يشير هذا السؤال إلى مكان فراغ ميتافيزيقي، كان قد أخذ قبل ذلك على عاتقه معاناة العالم، فوق الصليب. ويقول هذا الإلحاد أيضاً: «أنا» الذي تكون من العاطفة المثيرة تحت النداء الشخصي لإله أصبح مفقوداً. وقد سعى هذا الإله أكثر من غيره بالقيام لجعل الذات الصورة القائدة لحضارتنا. وبواسطة تحرير الإنسان من الآلهة الكونيين، تمكن هذا الإله من إحياء علومنا ووسائلنا التقنية.

ولا يمكن لأحد أن يتخلص من ذلك، وبهذا لا يمكن أيضاً «وضع التمييز الموسوي موضع الشك» (٢٨٢). وحتى أسمان يكتب أيضاً عن هذا التمييز وفي أرضيته، طالما كان يعني بهذا الإسم المشهد الأصلي للعهد القديم، وطالما ما زال مفهومه التاريخي تجارب إسرائيل لإله يعمل تاريخياً، ويحمل تجارب المسيحية للإله الذي توضح تدريجياً.

---

(١) W. Benjamin, Gesammelte Schriften, hg. Von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser Bd, 1, 138.

(٢) C. M. Martini/ U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt, Wien-München 1998, 92.

(٣) G. Büchner, Dantons Tod 3, 1 Sämtliche Werke und Briefe. Hist. Krit. Ausgabe, hg. von W. E. Lehmann, Bd. 1 Humburg o.j., 48.



كارل يوسف كوشيل(*)

موسى والتوحيدية وحضارة الحداثة

حول المحادثة عن كتاب أسمان «موسى المصري»

تحت الرجوع إلى تأويلات موسى لهاينرش هاينه وتوماس مان

ليس هذا هو المكان المناسب لمعالجة النقاش المتشعب والطويل لموضوع شائك مثل كتاب يان أسمان «موسى المصري» (١٩٩٨). كما أن الإشكاليات المتعلقة بعلم المصريات والعهد القديم وتاريخ الحضارة وتاريخ الأفكار وكتابة التاريخ هي إشكاليات منفردة، تستدعي كل منها خطاباً خاصاً بها، لا أريد أنا هنا ولا استطيع القيام به. ولكني أُريد أن أعالج بصورة نقدية، ضمن الإطار الضيق لهذه المحادثة، نقطة واحدة بدت لي مركزية في هذا المجال، تعمل بنفس الوقت على تعقيد ما يسميه أسمان بـ«التمييز الموسوي» بين الدين الحق والدين الباطل كأساس للتوحيدية.

يأتي التعبير عن هذا المطلب المركزي مرة أخرى في عرض أسمان التالي: «لا بد لنا أن نتمسك بأي حال بالتمييز بين الحق والباطل وبالمفاهيم الواضحة التي تبدو لنا متناقضة حسب قناعتنا، إذا امتلكت هذه القناعة قوة وعمقاً. ولكنه لا

(*) صدر أولاً في:

Manfred Deming, Konrad Schmid, Michael Weker (Hg.), Das alte Testament und die Kultur der Moderne, Beiträge von Magne Saebo, Konrad von Rabenau, Erich Renner, Rudolf Smend, Michael Fishbane, Reinhard G. Kratz, Leo Perdue, Hermann Spiekermann, Erich Zenger, Edna Brocke, Jan Assmann und Karl - Josef Kuschel, Reihe: Altes Testament und Moderne, Bd. 8, Lit Verlag Muuunster 2003.

يجوز لنا أن نسند هذا التمييز إلى الأبد على وحي مثبت، وإنما يجب علينا دائماً المساومة عليه من جديد»[١].

(١)

تكمن المشكلة التي أجدها في كيفية الحفاظ منطقياً على هاتين الحالتين بنفس الوقت: على المرء أن «يتمسك بأي حال» (أي حتمياً) بـ«مفاهيم واضحة» (وبالنسبة للتمييز بين الحق والباطل والتناقض وعدم التناقض في الدين والمجتمع)، وبنفس الوقت عليه أن يستغني عن «الوحي» الحتمي ومن ثم «المساومة على ذلك دائماً من جديد». وحسب تفهمي للموضوع لا يمكن للمرء أن يتمسك بشيء بصورة مطلقة و«المساومة عليه دائماً من جديد»، لعدم إمكانية وجود هذا وذاك سوية، فإما هذا أو ذاك. وكل التزام مطلق لا بد أن يسبقه وجود المطلقية المسبقة، وهي في لغة الإنجيل «الوحي» لـ«إرادة الإله». ولكن يان أسمان يريد أن يعوّض بالضبط عن التوحيدية الإنجيلية بمذهب تأليه الكون، وبهذا يضع نفسه في مصاف التقاليد التي يصفها هو نفسه بكلمات مثل «الخيمياء القديمة والمعرفة السرية والغموض والأفلاطونية الجديدة والسبينوزية والربوية ووحدة الوجود»[٢]، مستنداً فيها على الأدب الألماني، على غوته والرومانتيكيين الأوائل. وبهذا يرفض أسمان، وهذه هي فرضيتي المعاكسة، قاعدة (التمييز بين الحق والباطل في الدين) التي يحتاجها الآن أخلاقياً وسياسياً، عندما يريد أن يتمسك «بكل الأحوال» بالعقائد كحقيقة وبالتالي يرفض العقائد الأخرى لكونها مزيفة.

ولكن كيف توصل المرء، تحت شروط الحداثة الدينية النقدية، إلى افتراض المطلقية، لكي يتمكن من التمسك بوحي إرادة الإله؟ ويلوّح أسمان من خلال حديثه الجماعي «نحن سنكون... وليس من الجائز» بافتراض بديهي حضاري تاريخ للحداثة: الإعتقاد بالوحي هو شيء قد انقضى. و«نحن» لا نتمكن، بل لا

---

(١) إيضاحات يان أسمان لافتتاح ندوة النقاش العلنية معي في سياق الحلقة الثقافية لـ«غيرهارد فون راد». بجامعة هايدلبرغ بعنوان: «العهد القديم وحضارة الحداثة» في ١٨/١٠/٢٠٠١.

(٢) J. Assmann, Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur, München - Wien 1998, S. 279.

يجوز «لنا»، لأسباب ثقافية أن نقوم بذلك. أحقاً كذلك؟ هنا تقع المسألة الموضوعية التي أريد أن أجعلها في مقدمة حديثنا، وأطرحها من موقف التفكير التضامني وليس موقف معرفة أفضل. وأقوم بذلك طبعاً تحت قناعة عميقة بوجوب سلوك طريق فكري وأدبي تاريخي آخر لتأويل موسى. وأود أن أذكر هنا تاريخاً آخراً للذاكرة، وأن أتحدث عن حالات أزمات تاريخية، أصبح فيها «التمييز الموسوي» ضرورياً للحياة، وأصبح فيها الإعتماد على الحتمية «الوحي» والإلتزام الذاتي بالمطلقية - بالوعي الكامل للحداثة الدينية النقدية - حاوياً على القوة المقاومة ضد الظلم والحالات المشينة وضد الطعن بالإنسانية، وهذا ما جاء به هاينريش هاينه وتوماس مان.

(٢)

إذا وُجد أحد من الأدباء الألمان من المعجبين بمذهب «وحدة الوجود» أو «تأليه الكون» ممن سُلبت إنسانيته في فترة من حياته بين ١٨٣١ و١٨٤٨، فلا بد أن يكون هذا هاينريش هاينه. وقد عالجت هذا الموضوع في مكان آخر بالتفصيل، لذلك أقتصر هنا على وصف موجز فقط[١]. بينما يعتبر هاينه الأمور المادية والجسدية والدنيوية في اليهودية مرفوضة أو يقلل من شأنها على الأقل يختار مذهب وحدة الوجود (Pantheismus) بأصالة سبينوزية: «كل ما موجود»، سواء كان روحياً أو مادياً يعود لـ«إله واحد»، ومن «يطعن بالمادة المقدسة يقوم بخطيئة أيضاً مثل طعنه بالروح المقدسة»[٢]. وإذا كان كل ما هو موجود إلهي، فلا بد أن

---

(١) K. - J. Kuschel, Gottes grausamer Spass? Heinrich Heines Leben mit der Katastrophe, Düsseldorf 2002.

(٢) H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Sämtliche Schriften in 12 Bänden, hrsg. v. k. Briegleb, München - Wien 1976, Bel, 5, S. 566.

جميع الإقتباسات هنا مأخوذة من الطبعة أعلاه. وقد كتبنا الأجزاء والصفحات بالأرقام العربية. أما الرسائل فقد اقتبست من الطبعة الدورية، ووضعت الأجزاء والصفحات بالأرقام اللاتينية:

H. Heine, Säkularausgabe der Werke - Briefwechsel - Lebenszeugnisse, hrsg. v. den Nationalen Forschungs - und Gedenkstäten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris, Bd. XX - XXV

يكون عند الإنسان وعي بـ«ألوهيته». وبهذا بالضبط يصبح هاينه منوِّراً عميقاً وحاسماً، لأنه لا يدافع هنا عن حقوق الإنسان فقط، وإنما عن «حقوق الإله أمام الإنسان»، ولكونه قد وضع أمام عينيه ليس سلطة الشعب فقط، وإنما «ديمقراطية آلهة متساوين في العظمة والقداسة والروحية»(١). لذلك لم يعرف هاينه في هذه الفترة من تطور حياته أي رادع ضد الإنغماس في عمل صور مستقبلية من كنوز الميثولوجيا والدين، ليس لغرض البعد الهزلي وحسب، وإنما لغرض التصعيد التحمسي - الجمالي وتوسيع نطاقات أفكاره السياسية. وجميع بواعث «دين الغبطة» مثل الهيلينية ومعاداة المسيحية والساروفية والطوبائية والخيال التأليهي في أي شكل كان. وحتى تصور «التحرر» الذي صانه مدة طويلة وكفاح الإنسانية من أجل التحرير، كان يمكن جمعه - حسب ما جاء في دراسة دولف شتيرنبرغر عن هاينه - تحت هذه النقطة: «التخلص من الخطيئة، أي التخلص الواعي بالخطيئة، وسحب السهم من الظهر والانفصال عن قوانين الأخلاق وعزل مشرع حياة الآخرة ونشر الغبطة الإنسانية المستقلة»(٢).

ولم يضع هاينه في هذه الفترة اهتماماً كبيراً بالإنجيل أو بموسى. وفي كراسته ضد لودفيغ بورنه (١٨٤٠) - في قمة زمن السابنت - سيمونه - يجد المرء نقداً لموسى وللإنجيل على صورة الروحانية (Spiritualismus) والحسية (Sensualismus). ويميل موقف موسى والإنجيل نحو التجريد والفصل بين الروح والمادة وبين الإله والعالم:

«إنها لمسرحية عجيبة أن يتحرر شعب الروح تماماً وبالتدريج من المادة، ويصبح روحياً بحتاً. وقد وهب موسى الروح بنفس الوقت حُصُناً مادية،

II, Berlin - Paris 1972 - 1976.

وقد تم اقتباس الوثائق الحياتية من الطبعة الصادرة بجزئين:

M. Werner (Hrsg.), Begegnungen mit Heine. Berichte und Zeitgenossen, Bd. 1 (1797 - 1846), BdII (1847 - 1856), Hanburg 1973 mit Wt römischer Bandziffer + Seite .

(١) 5, 570.

(٢) D. Sternberger, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde (1972), Mit einem Nachtrag 1975, Frankfurt/ M. 1976, S. 287f.

تتصدى للتدفق الحقيقي من جانب الشعوب المجاورة. ففي كل الحقول التي بذر فيها موسى الروح، زرع أيضاً قوانين الدين الفظّة والقومية الأنانية كجدار من الأشواك الحامية»[١].

وابتداءً من عام ١٨٤٨ اصطدم هاينه بكوارث مروعة، منها الشخصية ومنها السياسية. وقد جاء هذا الإنكسار بعد فترة من التأليه الذاتي والعبادة الذاتية والاغترار الذاتي. وأجبرته السنين الثمانية الأخيرة من حياته بالإلتزام بسرير المرض دون رحمة في حفرة فراشه، مشلولاً في معظم أعضاء جسمه، يكاد أن يكون أعمى، منضمر الجسم كأنه جسم طفل هزيل، يكاد أن لا يبقى منه سوى عظام العمود الفقري، محاولاً التغلب على تشنجاته المؤلمة بالأفيون. ولكن السنين الثمانية الأخيرة من حياته أجبرته أيضاً على التخلي عن كل آماله السياسية. وصادف الحظ أن يكون اندلاع المرض العضال مع فشل الثورة في باريس، مثلما صادف انحطاط جسمه مع انحطاط نموذج المستقبل السياسي. إنها مصادفة مشينة بين أحداث الزمن وتاريخ حياته. وكان لا بد له أن يعرف بكل مرارة «بأن انتكاسة الثورة تسير بالسرعة نفسها مثل التدهور السريع لحالته الصحية»[٢].

ويأتي في هذا الوقت «تغيّر» كبير في حياته ـ مثلما يقول هاينه نفسه ـ «بما يتعلق بالأمور الإلهية»[٣]. حيث تبدأ حياته من هنا بالتوجه نحو «إله آبائنا»[٤]، ونحو «الرجوع إلى الإله»[٥]، ونحو «استعادة يقظة الشعور الديني»[٦]، وأخيراً نحو «تطور الروح التدريجي»[٧]، تحت انطباع الإنجيل العبري[٨]. ثم يقرر عن وعي بالتنحّي عن آلهات وآلهة الإغريق «التنحي عن فينوس»[٩] لصالح التوحيدية

---

(١) 7, 41.

(٢) XXIII, 175.

(٣) 5, 511.

(٤) XXII, 300f.

(٥) II, 182.

(٦) II, 482 - 483.

(٧) II, 479.

(٨) 5, 512f.

(٩) II, 184.

الإنجيلية ولصالح يهوذا: «وبينما كنت أتقلب بمضض في فراشي، غارقاً في آلام التشنج، كان كفاح حزيران المرير (ثورة الـ٤٨) جارياً على قدم وساق. فقد حطم ضجيج المدافع أذني، وكنت أسمع صراخ الجرحى قبيل موتهم، ورأيت الموت بمحشته العديمة الرحمة، تحصد أرواح الشباب. وفي مثل هذه اللحظات الفظيعة لم يعد يكفينا مذهب وحدة الوجود، إذ علينا الآن الاعتقاد بإله شخصي، وباستمرار الحياة في الجانب الآخر من القبور»[١].

وتشكل قمة التأويلات الذاتية لهذا الرجوع «إعترافات» هاينه لعام ١٨٥٤، التي يلعب بها موسى دوراً حاسماً. وإذا لم يكن هاينه معجباً بموسى «سابقاً بصورة خاصة»، فإنه يجد فيه الآن الرائد الكبير[٢]. ومن الممكن للمرء أن يقول بأن هاينه قد عاد مُجبراً - من خلال تجاربه في الكوارث الشخصية والسياسية - وبكل وعي إلى التمييز الموسوي ثانية:

(١) إذا جعل هاينه في الماضي موسى مسؤولاً عن الانعزال القانوني - القومي لشعب إسرائيل عن بقية الشعوب، واحتقر اليهودية لحد الآن بسبب عدائها المصطنع لصالح «الفكر الهيليني»، فإنه قد اكتشف الآن في موسى الفنان الكبير وفكر الفنان الحقيقي. والفرق الوحيد بين موسى والفنانين أو أن موسى لم يقم بنحت التماثيل أو الأعمال الفنية الأخرى من الصخر أو الغرانيت، وإنما نحت بشراً، أهراماً من البشر ومسلات من البشر. وخلق موسى من «النسل البائس للرعاة» شعباً كبيراً أزلياً ومقدساً، وهو «شعب الإله». ولم يعد الحديث عن «المكانة المنعزلة» لإسرائيل ولا عن «المعارضة الخفية» ولا عن الحصن المادي». حيث أصبح الشعب اليهودي عنده الآن «نموذجاً» لكل الشعوب الأخرى. ومثالاً للإنسانية جمعاء، سواء بالنسبة للقانون أو بالنسبة للأخلاق[٣].

(٢) لقد استخفّ هاينه سابقاً باليهودية بسبب عدم كفاءتها في الحياة وموقفها التقشفي المعادي للحياة، ومجّد مثال الجمال الإغريقي. أما الآن فلم يعد يؤكد

---

(١) W II, 155, Vgl. auch II, 182.

(٢) II, 480.

(٣) II, 481.

على عدم قدرة الحياة لشعب قديم بعمر الشيخوخة، وإنما أصبح يؤكد على قوته الثابتة وعزمه على الكفاح «في كل ساحات القتال للأفكار» وأخلاقه ومقدرته على تحمل الآلام[١].

(٣) لقد انتقد هاينه سابقاً اليهودية بسبب انعزالها الذاتي عن العالم بكل حدة، وأوقع بينها وبين الشعوب اليسوعية. أما الآن فيعترف هاينه بموسى على كونه الأصل التاريخي الإنساني للحرية (دون عبودية!) والعدالة الاجتماعية (التقسيم العادل للممتلكات!) وحقوق الإنسان (المساواة بين الجميع!). الآن يكتشف بأن موسى كان «إشتراكياً» مثل المسيح الذي يقر له بـ«عدم وجود اشتراكي حقيقي» أكثر إرهابية من سيدنا المسيح»![٢].

(٤) إن التقدير الإيجابي الجديد أصبح يشمل الآن تقييماً إيجابياً للإنجيل، بل صار يعتبره «كتاب التربية للإنسانية». ولم يعد ينتقد الكتاب المقدس لأنه يشجع على الروحانية والتقشفية والإنعزالية، وإنما بالعكس صار يمجّده، لأن الشعب اليهودي تمكن أن يميّز نفسه عن الشعوب الأخرى، وكوَّنَ بذلك شيئاً خاصاً به يختلف عن الآخرين.

ولم يعد كون اليهود شيئاً آخر مكان اللوم ضد إسرائيل، وإنما أصبح مكان التقدير كطابع خاص بهم لا يقبل التغيير. ونراه يقول الآن عن الدول الوثنية المجاورة والشعوب المجاورة بأنها كانت تتودد «لعبادات الطبيعة القلبية المترفة والمتعددة» في انحطاط وجودها الساكر الفظ، بينما كانت إسرائيل «متدينة» وجالسة «تحت شجرة التين» منشدة «ثناء الإله الخفي»! ومارست إسرائيل «الفضيلة والعدالة»، بينما كانت الحفلات الماجنة الدموية والداعرة تقام في معابد بابل ونينوى وصيدا وصور، بحيث «تقشعر نفوسنا من وصفها»[٣]. كلا، لا بد أن يزدهر اليوم «الأصيل والأزلي والحقيقي» أي «أخلاقية اليهودية القديمة»، مثل أيام ازدهارها «على ضفة الأردن وفي مرتفعات لبنان». «ولا ضرورة من وجود النخيل

---

(١) II, 481.

(٢) II, 488.

(٣) II, 485.

أو الجمال، لكي يصبح الوضع جيداً، والرفق أفضل من الجمَال»[1]. الرفق أفضل من الجمَال: تكون هذه الجملة مجمل عمليات التغيير التي بدأت بالانفصال عن مذهب وحدة الوجود واستمرت من خلال الإكتشاف الجديد لـ«إله آبائنا» ومن خلال التقييم الجديد لشخصية موسى. وقد أجبرته تجارب الكوارث المتعددة على الاعتقاد بالتمييز الموسوي، بالرغم من كثرة النقد الديني للحداثة، لأن هذا التمييز أعطى الإتجاه الصحيح للأزمة وأدى إلى العمل تحت المعايير المطلقة في الوطن الروحي. ولا بد من حل لغز أثر الذاكرة لـ«موسى» بسبب المدة الطويلة التي يتغلب فيها الإنسان روحياً على الفوضى.

(٣)

نجد هذه التأويل ثانية في نموذج أدبي آخر لموسى وبشكل أكثر شدة وأعني هنا توماس مان في قصته «القانون» التي كتبها في منفاه في كاليفورنيا في باسيفيك ياليسادس عام ١٩٤٣. وليس بوسعي هنا إلا أن أرسم صورة مختصرة عن ذلك فقط[2]. كان الباعث الخارجي لكتابة هذه القصة هو عرض لإحدى وكالات الأدب على الكاتب الذي كان معروفاً آنذاك بالقيام بدراسة عن الوصايا العشر وانحرافها الشاذ أثناء طغيان الفاشية الهتلرية. وقد استحسن توماس مان عرض الكتابة في موضوع إنجيلي، سيما وأنه عمل بكل عمق وحدة لمدة ستة عشر عاماً في الموضوع الإنجيلي المتعلق بيوسف. كما تعطينا مذكراته اليومية، إضافة إلى ذلك، شيئاً عن ظروف وتداعيات الزمن الذي نشأت به هذه القصة وبالأخص: الحرب في جميع الجبهات التي أدت إلى القتل الجماعي، وهي صورة لانتهاك الإنسانية لم يكن لها مثيل من قبل.

---

(١) II, 486.

(٢) قمت بتحليل هذه القصة بالتفصيل مستنداً على البحوث المعاصرة في:

K. J. Kuschel, Weltchaos und die Erfahrungen der Dichter.

Thomas Manns Suche nach einem "Grundgesetz des Menschenanstndes" in: Wissenschaft und Weltethos, hrsg. v. H. Küng - K. - J. Kuschel, München - Züruch 1998. S. 455 - 492.

وبهذا أصبح الترابط الداخلي بين النص وسياقه واضحاً، حيث كان توماس مان تحت الافتراض بأن الفاشستية الألمانية، من المنظور الروحي والأخلاقي، هي نهاية القانون الخلقي اليهودي والمسيحي. لذلك حاول مواجهة ذلك بالالتزام الشمولي المطلق بقوانين الأخلاق والإنسانية. ولكن من أين يأتي ذلك؟ وكيف يمكن تنفيذه؟ واستند توماس مان مثل هاينه، الذي وجد في الآونة الأخيرة توافقاً معه[١]، ليس عن طريق الصدفة على نصوص إنجيلية وبالذات على المقاطع التي تعالج الأخلاق: الوصايا العشر. وصارت هذه الوصايا بالنسبة له الآن «الموجز الأزلي» و«جوهر السلوك الإنساني» و«التوجيه الأساسي وحجر السلوك الإنساني» و«أساس التصرف الإنساني»[٢]. وهذا ما كان يحتاج إليه الآن: الارتباط والالتزام بالإنسانية. وبدأ يعرف الآن بتواجد ذلك قبل كل شيء في تقاليد الأديان الكبيرة.

أما سبب هذا الانتهاك للإنسانية فهو بالنسبة لتوماس مان يتعلق على العموم بالتهديد المتواصل للإنسانية والقابلية الغريزية للطبيعة الإنسانية. هذه هي الآراء التي حملها طيلة حياته من خلال الأنثروبولوجيا المتشائمة لشوبنهاور والتي عالجها توماس مان في كثير من أعماله. وهكذا وصلت دراسته عن موسى إلى السؤال التالي: كيف يتوصل إنسان مليء بالعاطفة وحب الملذات إلى تكوين حياته وإخضاع ذاته وتحمل مسؤولياته في المجتمع؟ لذلك تعتبر هذه القصة استكشافاً مجدداً في الأرضية المعقدة لمسألة الأخلاق والجمال. إذ كان على توماس مان توضيح كيفية تمكن الإنسان، بالرغم من جميع التطاحنات والعواطف وبالرغم من اللامعقولية والتشويهات المتزايدة في المجتمع، من النفوذ إلى الخلقية ومن ثم تطبيقها على مجموعة شعبه؟

---

(١) Th. Mann, Die Enstehnng des Doktor Faustus. Roman eines Romans (1979) in: Doktor Faustus/ Die Enstehnng des Doktor Faustus, Frankfurt/ M. 1981, S. 690.

وحول تأثير هاينه على توماس مان انظر:

V. Hansen, Thomas Manns Erzählung "Das Gesetz" und Heines Moses - Bild, in: Heine - Jahrbuch 13 (1974), S. 132 - 149.

(٢) جميع هذه الصيغ نجدها في:

Thomas Mann, Das Gesetz, in: ders., Späte Erzühlungen, Frankfurt/ M. 1981, S. 390, 393, 395, 404.

وبإمكاننا أن نجد هنا انطباعين أساسيين متميزين:

(١) إذا اتبع المرء فناناً مثل توماس مان، فلا بد أن يسبق عنده تكوّن الخلقية تجارب ثنائية الحسية والسعي نحو النظام والنزاع حول عدمية النظام، ومن ثم الشوق نحو الإلتزام ومكافحة الفوضى. أما النقاوة والقدسية عند الإنسان فهما في صراع متواصل مع الإستعداد الغريزي البعيد عن الروحية والمليء بالجشع الأعمى بحب الحياة. إن الروحية الخلقية هي ليست مضمونة طبيعياً، لأنها مهددة دائماً بالفناء من خلال طبيعة الإرادة الآثمة للإنسان. وهذا بالضبط ما يمكن للفنان أن يعرضه بصورة أفضل من أي إنسان آخر: على البشر، وهم متأرجحين بين الغريزة والروح، وبين الإرادة العمياء للحياة وبين العفاف الخلقي الذاتي، أن يحاولوا الوصول دائماً إلى الخلقية والوقوف ضد عدمية الخلقية والإباحية والفوضوية.

(٢) من الجلي أن يحتاج المرء إلى ضغط مؤلم لتجارب تاريخية وإلى رثاء خيانة الإنسانية وإلى الإمتعاض من الوحشية القاسية التي لا يمكن تصورها، لكي يتمكن من فتح الطريق المؤدي إلى المد الخلقي. وقد عاش وجرب توماس مان كل ذلك من خلال نزاعاته مع الفاشستية التي يعتبرها «جريمة العالم». ومن الممكن القول عموماً: لا بد من وجود التحدي التاريخي إلى جانب تفهم التعقيدات في التركيب الغريزي للإنسان، لكي يكون بالإمكان بوجه عام اتخاذ القرار الحاسم لصالح الإنسانية، سواءً كان ذلك فردياً أو جماعياً. ولا بد من تجربة الإنقطاع الحضاري، لكي يصبح البشر على استعداد للعمل من أجل خلقية مشتركة، دون التعقيدات التعقلية اللامنتيهة ودون التهكم المؤدي إلى إهانة الإنسان. وأخيراً لا بد من تجارب الإنحراف للخير لكي نتمكن من تفهم مصطلحات «الخير» و«الشر» بشكل جديد.

وإذا تمعنا بالنظر في تاريخ أعمال توماس مان، فسوف نصل دون شك إلى النتيجة القائلة بأنه قد اجتاز في موضوع الأخلاق عمليات مشابهة لما اجتازها «فنانه» موسى. كما أجبره بعد ذلك كفاحه ضد «عدو الإنسانية» أن يتخذ موقفاً جدياً رغم كل السخريات الفنية واللعب الجمالية في مسألة الخير والشر. ومن حديث له العام ١٩٣٩ حول «إشكالية الحرية» يحدثنا توماس مان وبصراحة أيضاً عن التغيرات التي خضع لها:

«لقد تحدثت معكم عن الحقيقة والقوانين والتهذيب المسيحي والديمقراطية. وفي أيام شبابي عندما كنت موجهاً بصورة جمالية كاملة، كنت أخجل من هذه الكلمات واعتبرها تافهة، بل ليس لها أي وجاهة فكرية. أما اليوم فأتحدث عنها ببهجة لا عهد لنا فيها، لأن حالة الفكر في الأرض قد تغيرت بصورة متميزة وغريبة. هناك فترة انتكاسية مدنية، أدت إلى عدمية القانون وإلى الفوضوية في المجال الخارجي لحياة الشعوب. ولكن هذا بالذات، مهما بدا متناقضاً، أدخل الفكر في عصر أخلاقي، وهو عصر التبسيط وعصر التمييز بين الخير والشر الخالي من أي غطرسة، فبدأنا هنا نعرف من جديد ما هو الخير وما هو الشر. وقد توضح الشر لنا بكل ما يحمل من بشاعة ونذالة، وعندها انفتحت أعيننا لرؤية مكانة الخير وجماله البسيط، بحيث لا يمكننا الآن إلا الإعتراف به بوخز القلب وبعدم اعتباره نهباً لدهائنا»[1].

وترنّ كلمة «التبسيط» بسخرية غريبة في آذاننا. فقد كان هذا الأديب من التعقيد ما هو كافٍ، بحيث يصعب علينا كشف سرية هذا التعقيد الذي يطالب الآن بالبتّ بين «الخير» و«الشر». وبهذا تمكن توماس مان قلب هذه الأحوال بسخرية على رأسها. وكان زمن الفاشستية بالنسبة له في الواقع زمناً أخلاقياً طيباً، لأن هذا الانحراف الواضح للإنسانية أجبر الفنان، صاحب الضمير الحي بطبيعته، على اتخاذ القرار الأخلاقي.

ولكن كيف يمكن للمرء خلق الالتزام الخلقي دون إله ودون وحي؟ كان توماس مان واعياً لهذه المعضلة. لذلك كانت قصته ذات سخرية حديثة لا يمكن نكرانها في كل المكانات التي يعالج فيها مسألة «الألوهية». وكل نقطة تعطي الإله مكانة مركزية في الإنجيل، تتحطم هزلياً بواسطة نقطة مركزية إنسانية حديثة. ويشكل موسى عند توماس مان من البداية ذاتاً لعقيدته الإلهية. وهذا هو ليس نتيجة للوحي، وإنما نتيجة «التأمل». ويحدث هنا انقلاباً من جانب المنظور الإنجيلي:

(١) Th. Mann, Das Prohlem der Freiheit (1939), in: Essays Bd. 5 (Deutschland und die Deutschen 1948 - 1945) hrsg. v. H. Kurzke u. s. Stachorski, Frankfurt/ M. 1995. S. 73f.

لم يختار الإله له الشعب النقي والمقدس والمنعزل، وإنما اختار الإنسان موسى. وعلى هذا فإن عقيدة الإله هي عملية وعي! كما تكون القوانين والأخلاق جزءاً من استراتيجية الواحد الكبير أمام «الجماهير البائسة» ويُزاح كل ما هو لاهوتي إلى السايكولوجية وكل ما هو إلهي عظيم إلى مُحبي السايكولوجية. ولكن توماس مان يجعل موسى يتحدث عن الإله بصورة يبرز فيها النزاع الأساسي للحداثة بالنسبة لأسباب وتحقيق الخلقية، تحت الرجوع إلى المطلقية:

(١) لقد تعرت العقيدة الإلهية بعد عصر التنوير، وبالأخص بعد النقد الديني لفويرباخ ونيتشه وفرويد وأصبحت خيالاً وحسب. ولكن العقيدة تحتاج كما يبدو، من أجل تنفيذ الخلقية، إلى استعادة الحياة. ولا يمكن لهذه العملية أن تكون أكثر تناقضاً: إن الإله الذي يصبح وظيفة للإنسان يفقد كونه إلهاً. ولكن البشر بحاجة إلى هذا الإله بدافع وبسبب الخلقية الأخير ثانية، لأن الإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً بدونها. ولا يمكن التخلي عن هذا الانشقاق، لأنه عائد إلى الرموز الدائمة للحداثة.

(٢) إن الانعكاسية الحاصلة عن الخلقية موجودة في الشقاق بين السخرية والعاطفة المثيرة. فمن جهة يعرف المتنور بُنية الغريزة الإنسانية التي لا يمكن إزالتها، ويعرف أصل الأخلاق المشكوك في صحتها. ولكنه من جهة أخرى يعرف أيضاً الضرورة التاريخية للعواطف الالتزامية والملتزمة، وبالأخص في أيام الكوارث وأوقات الغرور الجماعي واستباحة الخلقية. وحتى هذا الانشقاق غير قابل للحل ويعود بدوره إلى الفراسة الفكرية للحداثة.

(٣) لا تنطلق السخرية من الرغبة المجردة للاستهزاء، وإنما هي تعبير لطورين من الوعي: ما قبل الحداثة والحداثة. وبما أن نص ما قبل الحداثة «مليء» بالادعاءات الانفرادية للحقيقة، فعندها ينتج بواسطة المعالجة النقدية إنكساراً سُخرياً. ولكن هذا الإنكسار لا يبيد النص، وإنما يتركه كإمكانية نافذة المفعول. إن التغريب الساخر للسلطوي هو وسيلة لجعله إنساناً. وتفقد النصوص «المقدسة» عبير عدمية السؤال والسريان الأبدي والدعوة للخضوع وتصبح بذلك نموذجاً للواقع المحتمل. إلا أن تفكير النماذج يخضع مبدئياً للتغيرات.

وعلى هذا يمكن اعتبار قراءة قصة «القانون» لتوماس مان كتعبير لانكسار متواصل في الوعي الحديث. وعندها تصبح الخلقية إيجابية بكل حزم، ولكن بثمن تغريبها الساخر فقط، وذلك لمعرفة المرء أسباب نشأتها التناقضية. وبنفس الوقت يصبح تثبيت العاطفة الإلتزامية الشاملة أكثر ضرورة، كلما عرف المرء عن تعرضها الدائم للخطر وعن أوهامها المحتملة. كما أن تحليل ظروف التكوين يجب أن لا يقع بأيدي هؤلاء، الذين يسعون إلى «التخلص» أو إلى «رمي» الخلق الإنساني برمته. ومن يقص علينا تحت الفكر الفولتيري تاريخ قوانين الأعراف، لا يمكن أن يكون ممن ينفونها. بل يسلك هذا كأخلاقي إنتقادي طريقاً ثالثاً بين الأخلاقية غير الإنتقادية وبين العدمية المتهكمة. إن المعرفة المطروحة هنا بسخرية عن أصل الأخلاق لا تعني عدم إعلان الكفاح ضد المخربين والمستبيحين للخلقية. لذلك فإن الوعي بالخطيئة هو ليس مجرد أيديولوجية ظالمة، كي تتحمل التوحيدية المسؤولية الكاملة بذلك. بل على العكس، يرينا توماس مان كيفية تملك التوحيدية القوة لتنفيذ الخلقية ضد النافين والمستبيحين للعاطفة الخلقية ممن انعدمت ضمائرهم.

فأي عواقب يمكن أن تنتج من ذلك في الحديث مع يان أسمان؟ هناك تحديات تاريخية، يطلب فيها التمييز الموسوي إتخاذ قرار جذري بالنسبة لما هو باطل أو خير أو شر في الدين وفي العواطف الخلقية. ويحق للبشر ـ بالرغم من ذلك ـ أن يعتمدوا بقناعتهم على «الوحي المثبت لكل زمان»، ولكنهم لا يستطيعون إتمام تفهم الوحي لمدة أطول دون افتراض النقد الديني للحداثة. كما أن قبول الالتزامات المطلقة تفترض قبول المطلقية سلفاً. ولكن يعود إلى تفهم المطلقية التكوين الذاتي بحرية، وليس التغير الحاصل من القوانين الغربية. وقد رسم كل من هاينريش هاينه وتوماس مان مثل هذا الطريق.



الفهرس